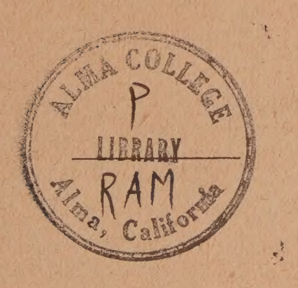
REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

SEIZIÈME ANNÉE

1935



DIRECTION : 31, Rue de la Fonderie, TOULOUSE

ADMINISTRATION 9, rue Montplaisir. (C/C. n° 593. Toulouse)

L'AUTOMATISME DANS LA VIE SPIRITUELLE

A PROPOS DE LIVRES RÉCENTS

La *Pensée* (1) dans laquelle Pascal reconnaît en l'homme l'existence de l'automate et de l'esprit, définit les termes d'un problème que l'exercice de notre vie spirituelle nous donne quotidiennement à résoudre.

Si la supériorité de la religion chrétienne sur les religions païennes consiste bien, comme il l'écrivait encore (2), en ce qu'elle est « proportionnée à tous, étant mêlée d'extérieur et d'intérieur », l'expérience nous apprend que c'est le fait de notre faiblesse de trop aisément sacrifier dans la pratique « l'intérieur » à « l'extérieur ». Toutes ces formes de l'automatisme (3) : le conformisme, le formalisme, le psittacisme, etc., nous menacent chacune plus ou moins et se montrent d'autant plus redoutables à la vie de notre âme qu'elles sont, à des degrés divers, la négation du progrès spirituel.

Nul ne contestera donc qu'une des difficultés de l'ascèse — et à des titres très particuliers de l'ascèse catholique, — réside en l'équilibre délicat qu'il faut assurer entre des des éléments, à première vue tout au moins, antinomiques.

L'ascèse (4), en effet, dont l'objet propre est de susciter l'effort personnel et de lui donner les moyens de réaliser

(1) Pascal, *Pensées et Opuscules*, édit. Brunschwicg minor, nº 252.

(2) *Ibid.*, nº 251.

(3) Ces modes de l'activité humaine ne sont jamais purement *machinaux*. Il s'agit bien ici d'un de ces mécanismes auxquels M. Goblot réserve le nom d'*automatismes* et qui « fonctionnent sans qu'une volonté intelligente ait à intervenir une fois qu'ils sont mis en train ». Cf. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Alcan, 1932, 1, 81.

(4) *Dictionnaire de Sptritualité*, art. *Ascèse*, III, 938.

sa pleine valeur, s'insère pour nous, catholiques, dans un cadre social qui nous impose une dépendance rigoureuse, des méthodes fixées dans leurs moindres détails, des formules stéréotypées, autant de contraintes qui risquent de se substituer à l'initiative et de mécaniser la vie religieuse.

A vrai dire nous abordons ici des questions qui dépassent la spiritualité proprement dite et c'est à la lumière de la psychologie générale qu'elles doivent être étudiées, si nous voulons saisir le sens et la portée qu'elles ont dans leur contexte traditionnel. Aussi avons-nous pensé ne pas faire œuvre absolument inutile en confrontant les faits de la vie spirituelle avec les données de la science moderne. Celle-ci, en effet, a profondément analysé et distingué les phénomènes de vie dus à l'automatisme. Philosophes et savants, sous des aspects divers, s'y sont appliqués et ne semblent pas encore être parvenus à mettre une clarté définitive en ce domaine extrêmement complexe. Nous n'avons pas à discuter leurs positions respectives. Aussi ne ferons-nous mention spéciale que de celui auquel nous empruntons les lignes directrices de notre enquête : le regretté P. A. Eymieu. Le volume qu'il a écrit sur *L'art de vouloir* vient de paraître et complète heureusement sa belle série d'études de psychologie pratique. C'est surtout dans la seconde partie de ce livre qu'il touche à notre problème dont il n'est pas nécessaire de souligner l'intérêt du point de vue spirituel. L'analyse des solutions pratiques que leur a apportées l'ascétisme catholique mériterait un travail beaucoup plus approfondi que nous n'avons pu le faire en ces simples notes. Nous nous contentons d'y préparer quelques matériaux, de dégager quelques applications, de répondre à quelques difficultés recueillies ici

(5) Antonin Eymieu, *Le Gouvernement de soi-même. Essai de Psychologie pratique*. Troisième série : *L'art de vouloir*, Paris, Perrin, 1935.

(6) Nous avons surtout voulu réunir un certain nombre de faits spécifiquement ascétiques. Du point de vue philosophique, on consultera la thèse toute récente de Dom Placide de Roton : *Les Habitus, leur caractère spirituel*, Paris, Labergerie 1934. A sa bibliographie (p, 164-165) on pourra ajouter l'ouvrage de Henri Pieron : *L'évolution de la mémoire*, Paris, 1929, et celui de Henri Delacroix : *Les grandes formes de la vie mentale*, Paris, 1934. Nous avons mis fréquemment à contribution

ou là et nous paraissant succeptibles de mieux mettre en relief la valeur des moyens ascétiques universellement acceptés dans l'Eglise.

I

Nous pourrions nous demander tout d'abord si l'ascétisme catholique, loin d'utiliser quelque automatisme que ce soit, ne serait pas absolument incompatible avec cette forme de l'activité psychologique. L'étymologie, en effet, nous dit que l'automatisme suppose « quelque chose de spontané », qu'il doit « prendre sa source dans l'objet même qui se meut et ne pas provenir d'une impulsion extérieure (7) ». Or l'ascétisme catholique nous enserre dans un réseau de disciplines dogmatiques et morales dans lesquelles certains ne veulent voir qu'un « vasselage de la conscience » et un « esclavage (8) ».

la thèse de M. Pierre Guérin : *Pensée constructive et Réalités spirituelles, Essai de Psychologie formelle à propos de l'Ascétisme religieux*, Paris, Alcan, 1934. On y trouve un exposé ordinairement objectif de la doctrine catholique qu'il emprunte à nos manuels les plus usuels. L'analyse à laquelle l'auteur soumet les faits religieux ainsi décrits ne manque ni de vigueur, ni de pénétration. Elle nous intéresse par la nouveauté même de la méthode. Mais les réserves lés plus expresses s'imposent sur les conclusions qu'il en dégage et qu'inspirent des thèses philosophiques apparentées à celles de Husserl et de la Phénoménologie idéaliste. Au point de vue historique, l'auteur adopte les positions de l'évolutionisme le plus radical.

(7) Cf. P. Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, Alcan, 1899. Les deux caractères de l'automatisme sont pour ce psychologue : la spontanéité et la régularité. Il réprouve la thèse de ceux qui en excluent la conscience ; mais il parle alors de certaines formes d'intelligeuce et de conscience qui ne sauraient satisfaire à l'activité proprement volontaire, la seule qui nous intéresse ici. Sur le rôle de la conscience dans les mouvements automatiques par opposition aux purs reflexes, cf. Dwelshauvers, *Traité de Psychologie*, Payot, 1934, p. 133. Le Vocabulaire de la Philosophie définit l'*Automatisme* : « tout système de phénomènes qui se développent suivant des lois fixes et avec un caractère d'indépendance relative, sans intervention actuelle d'un stimulus extérieur actuel, ou de la volonté consciente » (p. 81 sq.).

(8) « La pensée catholique ne peut concevoir la personnalité maîtresse et consciente d'elle-même. Son audace et sa faiblesse viennent d'une même cause : la non-responsabilité, le vasselage de la conscience qui ne connaît que l'esclavage ou l'anarchie, qui proclame la loi, mais ne lui obéit pas, parce qu'elle est *hors d'elle-même et non en soi* ». Amiel, *Fragments d'un journal intime*, I, p. 87.

Les pratiques de piété auxquelles l'Eglise oblige ses fidèles : observance du dimanche, assistance à la messe; les restrictions qu'elle leur impose par ses jeûnes et ses abstinences ne diminuent-elles pas ou même ne suppriment-elles pas trop souvent les occasions qu'ils auraient de se « déterminer eux-mêmes » dans leurs aspirations religieuses? N'est-ce pas l'adhésion passive à l'enseignement et surtout aux traditions de la société chrétienne, la présence matérielle à des cérémonies auxquelles leur cœur reste totalement étranger qui caractérisent un nombre toujours trop grand de catholiques auxquels on pourrait appliquer dans un sens péjoratif qu'il n'a pas sous sa plume, le mot de Pascal (9) : la coutume, « c'est elle qui fait tant de chrétiens »? Mais peut-on dire de ceux-là que l'ascétisme catholique les atteigne en quelque manière? S'il est essentiellement l'école de l'effort personnel et s'il n'a d'autre fin que de développer en nous la vie « intérieure », il laisse hors de son influence le « conformiste » docile à des obligations qui demeurent entièrement extrinsèques à sa décision spontanée (10).

Aussi bien, semble-t-il qu'il faille prendre ici le mot *automatisme* dans le sens que lui donne Pascal et qui s'oppose non pas à l'absence d'indépendance totale, mais à l'exercice de l'attention, de la réflexion, en un mot de la conscience au sens le plus complet du terme (11). « Suivant Descartes, écrit M. Brunschvicg (12), toute pensée entraînant la conscience de soi est réfléchie : l'automatisme devient le caractère propre de la vie corporelle, l'automate est identifié au corps auquel seront attribuées d'ailleurs toutes les fonctions spontanées de l'intelligence, celles qui se développent par habitude et qui agissent mécaniquement en nous ».

En ce sens, le « conformiste » nous apparaît bien com-

(9) *Pensées*, n° 252.

(10) P. Guérin, *op. cit.*, p. 64, ssq.

(11) Sens B du *Vocabulaire* d'A. Lalande : « *L'automatisme*... s'oppose à l'indétermination, au caprice de la *volonté* en tant que celle-ci implique, même pour le déterministe, une grande *variété* dans les réactions possibles en face des circonstances données ».

(12) Edit. minor des Pensées de Pascal, p. 450, note 1.

me un automate. Ses gestes, ses attitudes extérieures n'ont d'autre origine que ses instincts « moutonniers », ou l'influence d'une éducation plutôt subie qu'acceptée. La réflexion ne joue qu'un rôle effacé, intermittent, rare, dans sa vie religieuse et la pratique superficielle d'une piété sans racines psychologiques profondes n'est pour lui qu'une « pure affaire d'habitude ».

Aussi le problème se pose-t-il de savoir dans quelle mesure et par quel côté l'automatisme ainsi développé par le milieu social auquel appartient le catholique est une force favorable ou, au contraire, préjudiciable, à l'effort ascétique proprement dit. Ou bien encore, ce qui revient au même, de savoir comment l'Eglise utilise pour la formation de la vie intérieure de ses membres l'ambiance collective qu'elle constitue.

A côté de ce problème, s'en pose un autre qui touche plus immédiatement l'ascétisme en lui-même. « L'ascèse religieuse, nous dit le P. de Grandmaison après l'avoir rapprochée de tout « exercice » quel qu'il soit (13), sera donc l'ensemble des moyens aptes à exercer et à entraîner une créature humaine en vue de la rendre agréable à son Dieu, et de l'unir à Lui ».

Or ces moyens, ce sont les méthodes, les recettes, les formules qui vont à créer en nous cette forme de l'automatisme psychologique que l'on nomme les *habitudes*, et dont le rôle est si important dans la vie spirituelle. Aussi nous demanderons-nous comment la spiritualité catholique entend se servir de cet automatisme-là. Mais auparavant, examinons celles de ses manifestations contre lesquelles s'élève l'enseignement le plus formel de nos auteurs ascétiques.

C'est un très bel hommage que le fidèle rend à son Dieu quand il associe ses lèvres aux sentiments de son cœur. Nul n'ignore que la prière vocale tient une place de choix parmi les pratiques préconisées par l'ascétisme catholique. On s'indignera donc avec raison contre ses détracteurs. L'expérience la plus élémentaire des choses de l'âme n'en fait pas moins un devoir au directeur, de dé-

(13) L. de Grandmaison. *La Religion personnelle*, Paris, Gabalda, 1927, p. 90.

noncer les « illusions » auxquelles les prières vocales et les pratiques de piété peuvent facilement donner lieu. Le P. Guilloré que H. Bremond (14) prend à partie au 10e tome de son *Histoire du Sentiment Religieux* n'est sur ce point que l'écho d'une tradition nécessairement des plus anciennes dans l'Eglise et si la distinction des deux espèces de prières, l'une dite « vocale », l'autre « mentale », nous paraît en théorie par trop arbitraire, nous savons bien qu'elle s'impose pourtant dans la pratique : l'esprit s'échappe tandis que les lèvres répètent les formules saintes : « Que tu pries avec tes frères ou à part toi, disait Evagre (15), tâche de prier, non par habitude, mais par sentiment ». Le P. Guilloré prémunit les âmes contre la paresse, l'instabilité, un secret amour-propre par lesquels on se perd en des formules interminables et inutilement multipliées. Ce qu'il condamne, c'est le défaut d'attention et et d'effort dont elles sont l'occasion, c'est la mesquinerie de calculs tout quantitatifs qui se substitue à la véritable piété « intérieure » par définition, et c'est surtout la négligence de l'oraison, c'est-à-dire de l'effort mental au profit de la « routine et de la coutume », qui sont les formes stériles de l'automatisme (16).

De toutes les prières dites vocales, la liturgie officielle est, à coup sûr, celle qui se garde le mieux d'entraîner l'âme dans la routine. Sa variété, l'intérêt que présentent le chant et le déroulement des cérémonies provoquent l'attention et la retiennent aisément. Alvarez de Paz (17) fait remarquer, cependant, à propos des Heures Canoniales, que c'est la répétition des mêmes paroles (« verborum tam

(14) H. Bremond, *Histoire littéraire du Sentiment religieux*, X, p. 13 ssq. Le P. Guilloré n'a pas le sens des nuances, c'est entendu. Mais il me semble que H. Bremond retire pas mal de ce que dit son texte dans la note de la page 18 où il reconnaît « foncièrement exactc » la doctrine de celui-ci. Je pense toutefois qu'elle le resterait même si elle ne s'adressait pas « à des âmes très hautes », comme le dit M. Bremond.

(15) *Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, RAM, 1934 p. 76, traduction du P. Hausherr.

(16) *Les illusions de la vie spirituelle*, livre I, traité VI, des *Œuvres spirituelles*, Paris, 1684, p. 670 sq.

(17) *De Inquisitione pacis*, l. I, p. II, c. 11, Lyon, 1617. Tome III, p. 134.

frequens iteratio ») qui ouvre la porte aux distractions. Et récemment, ne soulignait-on pas le fait que, durant la sainte messe, les distractions sont plus fréquentes de l'élévation à la communion (18) ? On nous en donnait pour motif qu' « alors on se recueille sans aucun livre ». Peut-être pourrait-on ajouter que cette partie de la messe étant fixe, son retour quotidien engendre une sorte de monotonie qui affaiblit la force d'attraction qu'exerce sur l'esprit l'intérêt de la nouveauté.

Répétition et monotonie sont, comme nous l'apprend l'expérience, les instigatrices principales de la routine.

Le P. Eymieu, expliquant comment se forment nos habitudes,rend facilement raison de ce phénomène si commun. « C'est le nouveau ou le difficile, nous dit-il, notamment la résistance éprouvée par le courant nerveux, le besoin de nous adapter à la variété des circonstances, qui suscite la conscience psychologique (19) ».

Or la répétition des mêmes actes, en creusant comme des traces de plus en plus profondes dans nos fibres nerveuses, utilise cette mémoire particulière à l'organisme qui supprime une première difficulté : elle facilite ainsi le passage du courant qui porte aux muscles les ordres de la volonté. De son côté, celle-ci économise les efforts à mesure que la répétition simplifie ses choix et exerce sa décision. Si bien que, les difficultés disparaissant, la conscience elle-même s'efface n'ayant bientôt plus à intervenir. « Là où règne (l'habitude), il n'y a plus à délibérer ou à décider, plus de choix à faire ni à maintenir ; le choix est fait, la décision prise et enregistrée dans les nerfs où rien ne la menace plus, où chaque cellule nerveuse, sur tout le parcours, a fait assez de répétitions pour bien posséder son rôle (20) ». Quant à l'élément de nouveauté, il est clair que la répétition des mêmes actes ne le favorise en aucune manière.

On voit donc que plus les formules de prière sont simples, plus elles se répètent et plus la conscience est libérée,

(18) Prof. Laignel-Lavastine : *Les distractions dans la prière*, dans *Etudes Carmélitaines*, avril 1934; p. 132.
(19) *Op. cit.*, p. 173.
(20) *Op. cit.*, *ibid.*

prête à s'ouvrir à n'importe qu'elle pensée qui se présente. Aussi ne devons-nous pas être surpris que telles des prières les plus familières à notre piété apparaissent à ceux qui les observent du dehors comme des machines à endormir la conscience.

On contestera, par exemple, l'efficacité religieuse des Litanies. « Cette prière, écrit M. Guérin (21), est encore plus machinale (que les autres prières quotidiennes) : il suffit d'y apporter juste assez d'attention pour répéter automatiquement la même formule après chaque invocation. Lorsqu'on la récite en particulier, elle demande, il est vrai, un effort un peu plus grand, puisqu'il faut faire soi-même les invocations. Il n'y en a pas moins une répétition qui a le résultat de toutes les répétitions : si la conscience religieuse n'y trouve à peu près rien, l'inconscient en reçoit une certaine prédisposition automatique à tourner désirs et volontés en prières. Ajoutons que ces formules exercent aussi une influence reposante ; elles bercent la pensée lorsqu'on a trop de peine à penser et favorisent une certaine langueur de la conscience à la faveur de laquelle on s'abandonne aux influences extérieures. C'est du reste ce qui en fait le succès auprès de ceux qui cherchent dans la prière à diminuer leur effort plutôt qu'à l'exciter ».

Il nous faudra donc expliquer tout à l'heure comment la piété catholique entend mettre à profit cet automatisme pour qu'il favorise non un simple repos, mais l'élévation de l'âme vers Dieu.

Une difficulté analogue se présente dans l'usage des méthodes d'oraison mentale.

Leurs partisans modernes les plus résolus sont les premiers à condamner tout excès de complication ou de rigidité, tout ce qui risque de mécaniser l'exercice de nos facultés supérieures. « L'usage des méthodes, écrit récemment un psychologue (22), doit rester large, compréhensif et souple. Il faut les appliquer dans un esprit de liberté, de

(21) *Op. cit.*, p. 111.

(22) Je dois à la bienveillance des PP. Viller et Cavallera d'avoir pu prendre connaissance des bonnes feuilles du *Dictionnaire de Spiritualité,* fasc. 4. Je cite ici l'article *Attention* dû au R. P. Vernay, S. J.

manière à aider la spontanéité, non à en priver ». Déjà tel représentant de la « dévotion moderne » dont on sait jusqu'à quel point fut poussé le culte des méthodes, Jean Mombaer, s'il ne réussit lui-même à simplifier beaucoup celle de son compatriote Jean Wessel Gansfort, recommande cependant d' « ouvrir la voile de l'âme aux vents de la grâce et de suivre l'inspiration plus que la méthode (23) ». C'est dire qu'autant une méthode est utile quand elle est librement employée, autant elle devient fatale à la prière si elle étouffe le jeu de la spontanéité naturelle et surnaturelle.

On doit parler de même de tout ce qui contribue à former en nous les *habitudes* de la vie spirituelle.

La régularité, par exemple, si recommandée par tous les auteurs ascétiques peut tourner à « l'esprit de contrainte et de servitude » tout à fait préjudiciable au progrès de l'âme. Saint François de Sales en avertissait Sainte Jeanne de Chantal : « La contrainte ou servitude est un certain manquement de liberté par lequel l'esprit est accablé ou d'ennuy ou de cholere quand il ne peut faire ce qu'il desseigne, encore qu'il puisse faire chose meilleure. Exemple : je desseigne de faire la meditation tous les jours au matin : si j'ai l'esprit d'instabilité ou dissolution, à la moindre occasion du monde je differeray au soir : pour un chien qui ne m'aura laissé dormir, pour une lettre qu'il faudra escrire, bien que rien ne presse. Au contraire, si j'ay l'esprit de contrainte et de servitude, je ne laisseray pas ma meditation ores qu'un malade ait grandement besoin de mon assistance à cette heure, ores que j'aye un despeche de grande importance et qui ne puisse estre bien différé : et ainsy des autres sujetz ». Texte doublement instructif puisqu'il nous montre, d'une part, qu'une âme se refusant à tout automatisme tombe dans « l'instabilité », la « dissolution », tandis qu'une autre se mécanisant d'une façon trop rigide, s'abandonne à cet esprit de contrainte si peu conforme à la suavité salésienne (24).

(23) F. Vernet, *La Spiritualité médiévale*, Paris, Bloud et Gay, p. 130.

(24) *Lettres*, édit. d'Annecy, 1912, t. XII, p. 364. Sur l'anomalie de l'automatisme « n'obéissant plus à la synthèse » de la personnalité. Cf. Dwelshauvers, *Traité de Psychologie*, Payot, 1934, p. 131.

Mais pour bien nous rendre compte de ce que l'automatisme peut avoir de fatal à l'égard de la vie spirituelle, il n'est que d'analyser le mal qui porte dans l'âme les germes mêmes de la mort : la tiédeur.

On peut concevoir la tiédeur comme l'opposé de la ferveur et dès lors lui assigner une double origine. Il y a la tiédeur de l'âme qui en est encore à son premier âge. Le manque de croissance spirituelle, peut-être indépendant d'une responsabilité bien marquée, la laisse alors dans le vague d'une pratique routinière et surtout extérieure. « Elevée en dehors de toute formation pieuse, écrit M. le chanoine Beaudenom (25) (ces âmes) conservent comme une sorte de jeunesse ». Et le R. P. Garrigou-Lagrange (26) leur attribue ce degré infime de la vie spirituelle, *la vie purgative diminuée* « qui comporte elle-même bien des degrés depuis les bonnes âmes un peu faibles, jusqu'aux âmes attiédies et attardées qui retombent parfois dans le péché mortel ».

Beaucoup plus communement, les auteurs spirituels parlant de la tiédeur, songent au *relâchement* : état de déchéance spirituelle, comme le qualifie justement l'auteur de la *Pratique progressive de la Confession et de la Direction.*

Des symptômes identiques caractérisent ces deux formes de la tiédeur : fréquence de fautes vénielles suivies de peu de remords, attache à ces fautes, absence de goût pour les choses intérieures et inconscience plus ou moins complète de son état (27).

(25) *Pratique progressive de la confession et de la direction*, t. I., *De la tiédeur à la ferveur*, 5e edit., 1905, p. 116.

(26) *Les trois conversions et les trois voies*, Juvisy, 1933, p. 124. L'auteur ne parle pas expressément de la tiédeur comme telle. Nous ne le citons que pour mieux caractériser cet état de l'âme où le chanoine Beaudenom voit une forme de la tiédeur.

(27) Cf. P. Guérin, *op. cit.*, p. 222 ssq. Dans sa note de la p. 227 où il critique du point de vue théologique l'idée de l'abus des grâces, l'auteur ne tient pas compte qu'il s'agit alors de grâces *prévenantes*, qui ne correspondent pas à un mérite tout au moins strict de notre part.

Le R. P. de Guibert nous écrit qu'il caractériserait essentiellement la tiédeur « *par l'habitude de péché véniel pleinement délibéré* ». « C'est là, ajoute-t-il, ce qui me paraît être le symptôme distinguant sans erreur

Psychologiquement et moralement, leurs différences sont profondes, cela va sans dire.

L'un marque un recul formel, une chute ; l'autre est un manque d'adaptation : la vie chrétienne ne s'est guère ou pas intériorisée. L'abus des grâces est net d'un côté, il est moins apparent de l'autre, car ici, nous dit le chanoine Beaudenom, l'âme « se trouve sans goût, sans prières, sans amour filial, mais ces douceurs (elle) ne les connut jamais » ; là, au contraire, il y a négligence, peut-être mépris, en tout cas ingratitude manifeste.

Ce qui nous intéresse, pour le moment, c'est que nous nous trouvons en présence de deux formes distinctes de l'automatisme. Dans le cas de tiédeur par absence de croissance spirituelle, les pratiques et habitudes extérieures de la piété n'ont pas été assimilées : elle sont restées en surface et comme plaquées sur une vie dont les mobiles internes : idées, désirs, volontés, se meuvent dans des directions très différentes sinon opposées. C'est une espèce plus ou moins accentuée de *conformisme* qui agit plus par imitation ou par impulsion que par conviction et réflexion.

Le *relâchement*, lui, se caractérise par des habitudes qui peuvent subsister plus ou moins longtemps, mais qui perdent insensiblement leur véritable raison d'être : elles ne sont plus harmonisées à l'état actuel de la vie intérieure. Embelli et agrandi en des jours de ferveur, l'édifice des pratiques de piété menace de s'effondrer, car l'âme ne l'habite plus en réalité, ni ne songe à le réparer ou à l'aménager conformément à des besoins et à des goûts nouveaux. C'est le *formalisme*, cette routine qui s'attache encore quelque temps à des gestes, à des formules, à des habitudes de vie régulière, mais qui ne les soumet plus au contrôle de la liberté.

Il vaut la peine, ce me semble, d'entrer plus avant dans la psychologie de cet état si funeste de la vie spirituelle.

Voici comment le décrit le R. P. Claude Aquaviva, Général de la Compagnie de Jésus et homme particulièrement

possible la vraie tiédeur des temps d'aridité, de dégoût... et constituant la vraie « déchéance spirituelle » d'âmes encore en état de grâce ».

(28) *Loc. cit.*

averti en matière de thérapeutique des âmes (29). Il écrit à ses religieux sur le « renouvellement de l'esprit » : « Afin de mieux comprendre en quoi consiste ce renouvellement de l'esprit, il est besoin d'examiner ce qui en nous a contracté une sorte de *vétusté*. Avec un peu d'attention nous reconnaîtrons que cette volonté ferme, que cette générosité que Dieu nous avait d'abord inspirée, ont *vieilli*, je veux dire qu'il en est de ces dispositions comme des choses usées, lesquelles ne sont plus ni aussi belles, ni aussi utiles, ni d'un usage aussi commode que celles qui sont neuves et d'un emploi tout récent. Voici les marques auxquelles on peut reconnaître cette *vétusté* spirituelle : prier et méditer sans goût et sans fruit, ne se recueillir, ne rentrer en soi qu'avec peine, n'examiner ses pensées et ses actions que *superficiellement*, sans rougir de ses fautes, sans former la résolution de s'en corriger, se livrer volontiers aux occupations extérieures, non pour aider le prochain, mais pour échapper à l'*ennui* ; mendier des consolations auprès des créatures ;... trouver pesant et insupportable le joug de la discipline religieuse, ce joug *autrefois*, si aimable et si doux ; soupirer après le repos ; n'avoir qu'un zèle languissant, n'entreprendre qu'avec négligence pour le salut des âmes des travaux dont on faisait *autrefois* ses délices... »

Le chapitre que le P. Eymieu consacre aux rapports de l'habitude et de la liberté (30) va nous permettre d'interpréter ce texte spirituel en fonction des données de la psychologie générale.

La liberté, nous dit-il, doit exercer une triple fonction vis-à-vis des habitudes acquises : les maintenir, les adapter au présent, les intégrer dans le moi.

C'est à ce triple devoir que manque l'âme relâchée. Elle ne maintient plus ses bonnes résolutions, puisque son état

(29) *Lettres choisies des Généraux aux Pères et aux Frères de la Compagnie de Jésus*, Lyon, 1878, t. I, p. 44. *Les Industries pour guérir les maladies de l'âme* ont été traduites en dernier lieu par le P. J.-B. Mirebeau, Paris, 1895. La lettre que nous citons est datée de Rome, le 29 septembre 1583. Sur la doctrine du P. Aquaviva, voir l'article qui lui est consacré dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, en particulier col. 830-831 (P. Dudon).

(30) Ch. IX, p. 210-218.

se définit en particulier par la force croissante des habitudes de pécher. Si elle conserve encore certaines bonnes habitudes, elle ne les adapte plus au présent. Trait que le P. Aquaviva met en bonne lumière, lorsqu'il insiste sur cette *vétusté* spirituelle, sur cet *ennui*, sur ce dégoût des choses qui *autrefois* paraissaient aimables et douces. « Il y a toujours, écrit le P. Eymieu (31), quelque chose de neuf dans le présent. C'est à la raison de le voir et à la liberté d'y réajuster les mécanismes anciens ». De ce droit de regard et donc de ce devoir de vigilance, l'âme relâchée se désintéresse. Le cadre de vie spirituelle dont elle s'entoure encore, devient un « anachronisme » ou, pour reprendre un autre mot du P. Eymieu, « l'intrusion dans le présent d'un passé momifié (32) ». Dès là que Dieu n'a plus soutenu de façon aussi sensible la volonté, celle-ci, sous l'effet de la routine, a laissé se détendre ses ressorts : le désir de progresser, la détermination efficace de ne point « manquer à la grâce ».

Le P. Eymieu nous apprend, d'ailleurs, que la raison et la liberté doivent aussi « faire l'harmonie entre les diverses habitudes en les rattachant toutes au même moi ». Faute de quoi, « les divers mécanismes partiront au premier déclic, à temps et à contretemps, chacun pour son compte. Ce sera la sénilité, qui ne crée plus rien, qui n'apprend plus rien, qui rabâche et radote, ou des activités incohérentes que le moi ne dirige plus (33)... »

Or l'un des buts que poursuivent les exercices négligés par l'âme qui se relâche : se recueillir, méditer, examiner ses pensées et ses actions, n'est-il pas précisément de « faire l'unité » de ce que l'on peut appeler notre personnalité spirituelle ?

Qui s'y livre sans profondeur, sans sincérité, *superficiellement*, s'expose à la désagrégation, s'abandonne à tous les caprices et se livre à toutes les diversions qu'il trouve.

Ainsi donc l'automatisme nous apparaît comme un des éléments fondamentaux de la tiédeur : habitudes qui ne s'adaptent plus aux réalités du présent, qui ne sont plus

(31) P. 214.
(32) *Ibid.*
(33) P. 215.

coordonnées aux fins d'une intelligence, au service d'une volonté libre, routines en un mot, d'autant plus dangereuses que, se substituant aux activités proprement spirituelles, elles donnent facilement le change à l'âme. Celle-ci, en effet, ne croit-elle pas faire encore quelque chose pour le Seigneur, alors qu'elle tourne dans le cercle d'une pratique religieuse à peu près stérile pour son « avancement » dans l'union vraie avec Dieu ?

II

Et cependant un certain automatisme a sa place dans notre vie spirituelle. Nul ne songe à le contester, car ce serait nier l'un des buts essentiels de l'ascétisme lui-même. Mais nul, je pense, ne conteste non plus que l'ascétisme catholique soit particulièrement outillé pour le créer et délibérément préoccupé de le faire.

A quelles fins ? Dans quelles conditions ?

« La vie en ce monde, écrit le P. Eymieu, est faite de fixité et de changement, de conservatisme et de progrès, d'intransigeance et d'accommodation, parce que c'est une « hétérogénéité cohérente », comme a dit H. Spencer, un ensemble complexe qui doit rester un et une activité qui doit rester en équilibre. Il ne faut ni qu'elle s'immobilise dans la fixité des automates, ni qu'elle se dissolve dans le flux incessant des phénomènes; il faut qu'elle emprunte autour d'elle de quoi refaire l'équilibre vital qui se désagrège, et ainsi qu'elle change pour s'adapter à son milieu qui change ; mais il faut en même temps pour qu'elle incorpore dans l'unité du moi les éléments nouveaux, qu'elle leur donne quelque chose qui demeure. Conservation et adaptation, telle est donc la marque de la vie, et la vie est d'autant plus forte qu'elle pousse plus loin, sans rompre l'équilibre, ce double caractère. Plus on hérite du passé et plus on s'adapte au présent, plus on vit (34) ».

Comment concevoir, en effet, en quelque ordre de vie

(34) *Ibid.*, p. 217 sq.

que ce soit, le progrès sinon comme un enrichissement, c'est-à-dire comme le rappel à l'unité d'éléments hétérogènes les uns par rapport aux autres et intégrés dans le complexe même qui constitue le vivant? Nous nous trouvons ici en présence d'une loi très générale, dont le P. Eymieu s'est efforcé, au cours de son dernier tome paru, d'analyser les modalités dans la psychologie (35). Moins que toute autre encore si possible, la vie spirituelle échappe à son domaine : ne saisit-elle pas nos activités supérieures par ce sommet où elles convergent toutes vers la réalité d'un seul et même idéal ?

Et quel idéal moral a jamais su mettre comme celui de notre ascétisme catholique l'empreinte de son unité sur l'ensemble de la vie humaine? Qu'on le spécifie, avec les théologiens, par l'emprise croissante de la charité sur les actes moraux de l'homme, ou, au terme d'une analyse purement psychologique, par le transfert qui s'opère, au sein de la conscience, des valeurs du sujet en celles de l'objet (36), il est clair que ce progrès se marque par une simplification sans laquelle toute union intime avec Dieu serait irréalisable. Aussi doivent être bannies, matées, toutes les forces dissolvantes qui ruinent la cohésion de l'âme en elle-même : le caprice, le désordre d'une volonté qui s'épuise en efforts incoordonnés et intempestifs.

L'âme capitalise, au contraire, le passé, et donc progresse, dans la mesure où elle s'organise, s'ordonne, met en ses propos et en ses opérations persévérance et esprit de suite. Tel est le rôle de la régularité dans la vie spirituelle. C'est pourquoi nous avons entendu Saint François de Sales condamner « l'esprit d'instabilité et de dissolution ».

La régularité, si elle n'est pas elle-même automatisme, le crée et le développe naturellement. Elle est l'instigatrice par excellence des *habitudes* morales. Or que sont ces ha-

(35) C'est la loi d'Hamilton : « loi de réintégration » ou de « totalisation » que le P. Eymieu formule ainsi (p. XIV) : « les phénomènes qui, à un moment donné, ont fait partie d'un même ensemble vital, tendent à se rappeler ensuite les uns les autres ».

(36) C'est à peu près la formule que M. Guérin s'efforce d'établir scientifiquement par l'ensemble de son livre.

bitudes ? Des « dispositions » qui suscitent le besoin d'agir conformément à une *tendance* acquise, facilitent l'exécution, activent le progrès en laissant la conscience disponible pour préparer de nouveaux efforts. Ce sont surtout des traces du passé, des vestiges d'actes accomplis ou du moins répétés et qui forment notre « seconde nature ». Je n'ai pas à insister sur des notions qui ressortissent au traité de Virtutibus (37), mais il fallait noter ici cette première contribution de l'automatisme psychologique à l'avancement spirituel : il hérite, il conserve le passé, il le coordonne avec le présent. Ce que la tradition fait pour la société, la règle, le plan de vie, les obligations plus générales imposées par le catholicisme le font pour les individus et l'automatisme plus ou moins notoire qu'engendrent les pratiques qu'il recommande représente la part de capitalisation nécessaire à tout enrichissement vital.

Il ne suffit pourtant pas de conserver ; il faut encore s'adapter nous disait le P. Eymieu. Et peut-être le rôle de l'Eglise en tant que société travaillant au perfectionnement de ses membres, apparaîtra-t-il en ceci singulièrement efficace. S'il est vrai, en effet, que progrès et enrichissement supposent un élément de nouveauté qui s'incorpore à l'unité du moi qui demeure, l'Eglise catholique semble bien constituer le milieu idéal offrant à profusion ces principes vitaux particulièrement substantiels et assimilables.

(37) On trouvera dans l'ouvrage cité de dom P. de Roton une étude très nuancée des diverses réalités psychologiques que nous englobons sous le terme générique et vague d'*habitude*. Nous tenant en dehors du point de vue spécifiquement théologique, nous croyons suffisant de rappeler que nous envisageons ici les habitudes acquises et non les habitus surnaturels én tant que tels. Et d'ailleurs, même dans l'ordre naturel, habitus et habitudes diffèrent, comme l'a très justement rappelé dom de Roton conformément à la doctrine de S. Thomas. Cf. sa critique de la notion actuelle de *l'habitude*; p. 53.

L'habitus, de caractère essentiellement spirituel, se spécifie par une stabilité qui lui est également essentielle et tient à son objet, non à des circonstances accidentelles; aussi ne sont sujets propres de l'habitus que « les puissances rationnelles et l'appétit sensible, *dans la mesure* où celui-ci participe à la raison » (p. 58). Le corps et ses membres ne sont susceptibles d'acquérir que des « dispositions habituelles » plus ou moins stables de fait, mais non en eux-mêmes.

L'âme doit donc y trouver de quoi perfectionner ses actes. Or, nous l'avons vu, l'un des effets propres de l'automatisme, c'est de supprimer la nécessité de la conscience réfléchie dans l'exécution de ceux-ci. Il va de soi, que devenu purement machinal, l'acte perd dans une grande mesure sa valeur d'acte humain. Sans doute, il demeure sous l'influence de cette volonté initiale qui a créé et a dû déclancher le mouvement automatique lui-même. Devenu inconscient, il n'en risque pas moins de se faire routinier et de perdre bientôt toute fécondité véritable. Il faut donc donner à la conscience — Pascal disait à l'esprit — son stimulant et son aliment. Le dogme, la liturgie de l'Eglise, trésors inépuisables, présentent à l'âme de quoi vivifier sans cesse son action par la variété des buts particuliers et des motifs immédiats qu'ils lui suggèrent.

Les auteurs ascétiques remarquent, en effet, que la régularité économise du temps, des efforts : plus d'hésitations stériles et répétées, plus d'inconstance déprimante ; le « règlement de vie » épargne incertitudes et imprévus du caprice (38). Dès lors, l'esprit libéré de préoccupations secondaires ou coutumières, peut s'appliquer à perfectionner l'action par l'exercice de ses opérations supérieures : « La conscience, à mesure qu'elle se retire de l'exécution, ne se concentre que mieux sur l'intention ; à mesure qu'elle se désintéresse des moyens en les confiant à l'habitude, elle se préoccupe davantage de la fin (39) ».

Nous tenons ici précisément la justification de l'importance que la spiritualité catholique attache à la « direction des intentions (40) ». C'est par cet exercice que l'âme se renouvelle, qu'elle s'adapte à des besoins actuels. Qu'on songe plutôt aux ressources que lui fournissent

(38) Cf. TANQUEREY, *Précis de Théologie ascétique et mystique*, nº 559.

(39) A. EYMIEU, *op. cit.*, p. 183.

(40) M. P. Guérin a bien noté cette importance (*op. cit.*, p. 241); seulement il minimise trop la portée de l'élément intellectuel qu'il considère comme extrinsèque au sujet, imposé « du dehors. » Les « intentions indiquées par les directeurs » ne deviennent « proprement voulantes » que parce qu'elles correspondent aux « désirs et inspirations » spontanées du sujet.

à ce point de vue la richesse et l'intérêt du cycle liturgique, l'abondance et la précision des idées dogmatiques. Le P. Pinard de la Boullaye constatait tout récemment (41) le discrédit dans lequel était tombé aux yeux de bien des protestants, l'idéal scripturaire de l'imitation de Jésus. Pour qui n'admet ni la divinité, ni même peut-être l'historicité du Sauveur, que signifie en vérité, l'idée de réparation, d'union et d'identification avec Lui ? Or, ce qui fait la force de ces thèmes religieux pour le catholique, c'est que ce ne sont pas des « valeurs » séparables d'avec les « existences » qu'ils expriment : ils sont efficaces parce qu'ils ont la netteté, la consistance du réel (42). C'est pourquoi d'ailleurs, ces thèmes sont « esprit et vie » ; loin d'être un simple aliment agissant en quelque sorte du dehors sur nos facultés d'adaptation, ils les stimulent et les activent « du dedans (43) ». Mais puisque nous nous tenons dans ces pages

(41) RAM, 1934, p. 333.

(42) M. Guérin a bien vu cela (*op. cit.*, p. 206) ; mais ses préjugés philosophiques donnent aux mots un sens qui n'est pas celui du réalisme métaphysique. Le rôle qu'il attribue aux idées dans la piété est parfaitement arbitraire : il réduit l'intelligence à fournir à la religion sa « forme » (non pas au sens scolastique du mot), son « individualité », ce que le corps donne à l'âme : « Nos idées jouent dans la piété un rôle analogue à celui des fétiches dans les religions primitives, concrétisant le sentiment en un objet déterminé, sacralisé par le milieu social » p. 427, note. « ... Est-ce que ce ne serait pas davantage croire « en » Dieu que de croire « qu »'il n'est pas et qu'il faut qu'il soit, comme un musicien qui croit « en » la musique pour mieux travailler à la produire, plutôt que de penser qu'elle existe et de se contenter de cette pensée ? Si la foi, plus encore que la connaissance, consiste, pour employer une expression scolastique, à « fieri aliud in quantum aliud », qu'importe qu'on ne sache pas ce qu'est cet « aliud », qu'importe même qu'il n'existe pas avant qu'on le devienne, puisqu'il ne s'agit que d'une chose, qu'il soit un « aliud » ? » (p. 428). Idéalisme, qu'il ne nous appartient pas de discuter ici, et dont M. Guérin reconnaît lui-même la portée areligieuse.

(43) Cf. *Dictionnaire de Spiritualité*, art. *Ascèse* : Raison théologique de l'effort ascétique (J. de Guibert, dans le fascicule 4) : « Les grâces toutes puissantes qui d'un coup transforment une âme à fond, comme dans la couversion de saint Paul, resteront toujours très rares. Ordinairement Dieu procède par une série de grâces plus humbles, moins éclatantes, qui pousseront l'âme peu à peu à telle prière, à tel sacrifice, à tel effort de détail et lui feront ainsi acquérir de bonnes habitudes, corriger ses défauts, déblayer la voie pour laisser libre champ à la croissance de la charité en elle. *C'est précisément l'ensemble des réponses de*

à l'aspect naturel de la psychologie ascétique, contentons-nous de marquer comment l'automatisme que comportent les moyens préconisés par nos auteurs provoque et favorise le progrès spirituel.

Nous parlions de la régularité. Remarquons encore qu'elle ne place pas une fois pour toutes seulement l'âme sous l'empire de la volonté de Dieu. C'est par la répétition des sacrifices qu'elle nous impose — la conscience s'intensifiant avec la difficulté — qu'elle crée le climat propre à l'épanouissement et à la multiplication des actes de charité (44).

L'examen particulier de son côté, est un merveilleux instrument de renouvellement intérieur. Il utilise au maximum, pourrait-on dire, l'automatisme, surtout s'il est employé pour l'acquisition et la culture d'une vertu (45).

l'âme à toutes ces grâces qui constituera pour elle l'effort ascétique. Car ce serait tomber dans un véritable pélagianisme, de supposer qu'il puisse y avoir pour le chrétien un effort ascétique dont l'initiative lui appartienne pleinement et qui ne soit pas essentiellement coopération à des grâces prévenantes, moins visibles peut-être, inaperçues pour la conscience, mais réelles et souvent très puissantes dans leur effacement ». Ce stimulus extérieur de la grâce n'empêche pas l'automatisme de jouer, car la grâce — dans son action commune, du moins — « s'adapte aux démarches naturelles de notre âme vers la perfection morale ».

(44) On lira à ce sujet de très belles pages de M. J. Chevalier, *L'habitude*, Paris, 1929, p. 242-247, où il montre comment la règle et la vie en commun favorisent les habitudes où se rencontrent la nature et le surnaturel dans l'âme.

(45) L'examen particulier tel qu'il se trouve présenté dans les *Exercices* de S. Ignace (1a hebdomada nº 24, sq.) envisage la lutte contre un vice, plutôt que l'acquisition positive d'une vertu. De même le Directoire (c. 13). Mais cela n'exclut pas, comme on a parfois l'air de le dire, que saint Ignace ait admis le second usage indiqué. La tradition de la Compagnie de Jésus est très ferme sur ce point. On peut voir Alvarez de Paz : *De adeptione Virtutum*, L. 3, p. 3, c. X, édit. 1613, t. II, p. 804. Rodriguez, *Pratique de la perfection chrétienne*, 7e Traité, c. 4 : « (Le temps) qu'on met à arracher les méchantes herbes d'un jardin est bien employé ; mais encore ne faut-il pas ne faire jamais qu'arracher, puisqu'on n'arrache que pour faire venir des fleurs et des fruits ». Comme on peut s'y attendre, l'Ecole du P. Lallemant qui a mis si fortement l'accent sur la pureté de cœur, fait le plus grand crédit à l'Examen particulier. *La Doctrine spirituelle* le recommande surtout comme moyen d'acquérir la connaissance de soi-même et de l'action de Dieu dans l'âme (cf. l'index de l'édition du P. A. Pottier, Téqui, 1924). Rapprocher la « retraite

Automatique en ce qu'il régularise nos pensées pieuses par le retour périodique de telle ou telle intention déterminée : présence de Dieu, conformité à la volonté de Dieu ou autre motif d'action vertueuse, il nous enrichit par le contenu même de cette intention. C'est pourquoi celle-ci ne doit pas être quelconque et pourquoi aussi cette manière d'examen particulier porte moins sur la quantité des actes renouvelés que sur leur qualité. On le verra mieux par des textes que j'emprunte au P. Ginhac, directeur éminent à qui l'examen particulier était une arme remarquablement familière. Il écrit à une religieuse : « Quant au sujet de l'examen particulier, au lieu de la patience à supporter la grande chaleur, ne feriez-vous pas mieux de prendre quelque chose de plus élevé et de plus vivant, qui vous aiderait même pour cela ? Je veux dire *l'amour de Notre-Seigneur* ou quelque chose d'analogue (46) ». A une autre : « Tenez davantage à *l'intensité* qu'au nombre des actes, bien qu'il soit bien aussi de les multiplier. Ces actes bien faits, aussi intenses que possible, serviront beaucoup à vous détacher de plus en plus de tout ce qui n'est pas Dieu et ne se rapporte pas à lui, à vous unir plus fortement à notre divin Maître et à vous rendre plus maîtresse de vous-même, soit pour l'intérieur, soit pour l'extérieur (47)... »

Cette maîtrise de soi, c'est l'unité profonde qu'assure en partie l'automatisme de la vie spirituelle.

spirituelle » de S. François de Sales (*Introduction à la Vie dévote*, 2e partie, c. 12) : « ... Rappeles le plus souvent que vous pourres parmi la journée vostre esprit en la presence de Dieu... ; regardes ce que Dieu fait et ce que vous faites... » Le P. Surin, dans son *Catéchisme Spirituel* (7e partie, c. 2), en fait une arme de combat contre les « obstacles à la perfection » ; dans *Les Fondements de la Vie spirituelle* (édit. F. Cavallera, Spes, 1930, p. 299), il montre comment l'utiliser pour acquérir l'humilité, mais ici encore d'une façon plutôt négative : « ... s'il trouve y avoir manqué, qu'il se soit laissé emporter à quelque réplique sèche... ». Le P. Rigoleuc recommande à une Religieuse d'en user « pour retrancher tout ce qui pourrait troubler sa paix » (*Œuvres Spirituelles*, édit. H. Hamon, Spes, 1931, p. 286). On voit que l'examen particulier s'adapte très exactement aux tendances diverses des auteurs spirituels. Cf. quelques vues suggestives sur le principe psychologique de l'examen particulier dans L. Sempé, *L'examen particulier*, Toulouse, 1923, ch. III.

(46) *Lettres de Direction*, 1913, I, p. 216.

(47) *Ibid.*, p. 295, cf. p. 198 ; 278. Dans le *Choix de Lettres de Direction* réuni par le P. J. Thermes, cf. p. 36 et la table. Le R. P. Thermes a

L'importance attachée à la qualité de nos intentions telle qu'elle se dégage de ces textes nous fait bien comprendre pourquoi Saint François de Sales ne jugeait pas moins dommageable l'« esprit de contrainte » que l' « esprit de dissolution ». Les motifs d'action qu'il inspire : « l'ennuy et la cholere », ne peuvent être rapportés à la charité (48).

On saisit mieux aussi qu'il soit nécessaire de renouveler assez souvent l'objectif de nos efforts ascétiques, comme du reste de les revivifier par la réflexion, si l'on veut éviter cette impression de « vétusté » spirituelle dont nous parlait le R. P. Claude Aquaviva. Les idées, comme les volontés s'affadissent par la routine. C'est à ce besoin particulier que répond l'exhortation pressante du Saint Père dans l'encyclique *Mens Nostra,* lorsqu'il préconise l'usage des Exercices Spirituels et de la Récollection mensuelle, l'une étant à ses yeux le complément de l'autre. L'auteur de l'*Imitation* (49) voulait que les principales fêtes de l'année fussent l'occasion de renouveler nos saintes résolutions. Quant à l'auteur des *Exercices*, on sait assez le prix qu'il attachait à ce renouvellement de soi-même par la méditation et l'introspection. Le P. Jean Croiset (50) ne faisait que suivre ses annotations lorsqu'il écrivait sa *Retraite spirituelle pour un jour de chaque mois* destinée, il est vrai, à suppléer la retraite annuelle pour les personnes qui n'avaient pas le loisir de la faire. Mais S. Ignace lui-même appliquait l'esprit de sa propre méthode, quand il instituait l'obligation pour les siens de renouveler deux fois l'année leurs vœux de Scolastiques (51).

Tout ceci nous manifeste à quel point l'ascétisme catholique utilise avec précaution et avec avantage l'auto-

bien voulu me communiquer un petit *Traité sur l'examen particulier* écrit par le P. Ginhac pour des religieuses (inédit). On y trouve moins d'idées originales que dans ses *Lettres*, sinon qu'il insiste sur l'idée de combat et de victoire sur soi.

(48) Cf. *supra*, p. 11.

(49) *Imitation de Jésus-Christ*, L. I, c. 19, nº 6, cité par le R. P. M. Baron, *Douze Retraites du mois*, Paris, Bonne Presse, 1934, p. 13.

(50) Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, IV, p. 339.

(51) Cf. RAM, 1934, p. 5.

matisme. Moyen de conservation, il n'entretient la vie qu'à la condition de lui permettre de s'adapter plus facilement et par là de s'enrichir sans cesse. Le milieu social de l'Eglise lui offre éminemment de quoi emprunter. Montrons encore comment il facilite cette adaptation.

L'emploi des méthodes dans l'oraison est sous ce rapport une mise en œuvre particulièrement heureuse de l'automatisme. D'une part, en effet, la « méthode » règle les dispositions organiques et sensorielles propres à permettre l'exercice de l'attention : c'est à quoi répondent ses prescriptions de silence et d'attitude corporelle destinées à assurer le recueillement ; d'autre part, en précisant un sujet d'oraison et en suggérant un certain nombre d'actes déterminés à produire, elle fonde son efficacité sur le mécanisme de l'association des idées qui est bien le ressort le plus profond de l'automatisme psychologique (52). Aussi la prière dite « vocale » n'est-elle, en elle-même, qu'une « méthode » privilégiée de prière, celle-ci restant essentiellement mentale. Méthode privilégiée, en effet, puisqu'elle met en jeu la parole qui est le véhicule naturel de la pensée.

La prière vocale, comme l'usage de l'encens, comme les gestes et les attitudes corporels, agit d'abord sur l'organisme et se présente par là comme le stimulus extérieur qui empêcherait plutôt que nous parlions à son sujet de véritable automatisme.

Mais la prière vocale, c'est aussi la formule que l'enfant répète lentement et difficilement, qui se fixe peu à peu, s'incruste dans la mémoire, laissant la récitation devenir de plus en plus inconsciente et automatique. Au début, l'articulation des mots eux-mêmes réclame toute l'attention ; puis le difficile devient de fixer encore son esprit sur le sens des paroles que l'on prononce : le psittacisme me-

(52) Le *Vocabulaire de Philosophie* autorise, me semble-t-il, qu'on envisage l'association des idées comme une manifestation de l'automatisme, quand il dit qu'on appellerait *automatique* bien plutôt que *machinal*, le travail de la réflexion ou de l'invention qui continue de lui-même après avoir été mis en train par la volonté et l'attention consciente, p. 81. Cf. aussi MARÉCHAL. *Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, Paris, Alcan, 1924, p. 195, à propos du chapelet.

nace ; il faut alors, le plus souvent, se contenter d'orienter sa pensée vers Dieu, vers le but de sa prière, vers l'intention qui l'inspire (53).

L'Eglise catholique a pris un soin particulier de stimuler ces différentes sortes d'attention qui donnent leur prix à la prière. Il va de soi que l'attention de celui qui « apprend ses prières », perd vite son utilité, d'ailleurs, surtout matérielle. Cependant l'Eglise a toujours été soucieuse de n'autoriser que des formules de prières contrôlées par elle : c'est d'abord qu'elle se doit de surveiller leur orthodoxie; puis c'est aussi qu'elle veut sauvegarder la valeur religieuse de leur contenu. Aussi veille-t-elle à ce que les formules présentent l'intérêt indispensable pour que l'esprit s'y attache. Les auteurs ascétiques, de leur côté, proposent des industries destinées à susciter et à perfectionner sans cesse le jeu des associations d'ordre intellectuel, mais surtout affectif. Saint Ignace recommande de revenir à loisir dans la méditation prolongée sur les formules de nos prières les plus fréquentes afin de nous pénétrer de leur sens et de les goûter (54).

Moyen éminent, à coup sûr de leur attacher un ensemble d'idées, d'affections, de sentiments qui s'évoqueront d'eux-mêmes dans la récitation courante des mêmes formules. La 3e manière de prier, que nous offrent également les *Exercices*, est fondée elle aussi sur la préoccupation de donner à ce second mode d'attention sa pleine efficacité. Les psychologues modernes ont relevé l'idée originale qui inspire à Saint Ignace de mesurer la récitation sur le rythme de la respiration (55). L'importance qu'ils attachent à ce détail est en relation avec l'influence qu'ils attribuent à la cénésthésie dans le phénomène du recueillement. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'objet que le Saint assigne alors à notre attention : « durant l'espace qui sépare une respiration de l'autre on fera attention surtout au sens de tel mot, ou bien à la personne à laquelle s'adresse la prière; ou bien à sa propre bassesse; ou bien à l'inter-

(53) 2a, 2ae, q. 83, a. 13.

(54) Secundus orandi modus, n. 249-257.

(55) Tertius modus, no 258-260. — Segond, *La prière*, 2e édit., Alcan, 1925, p. 27.

valle qui sépare une telle hauteur et une telle bassesse » (56). Autant de moyens pour éviter le psittacisme, mais aussi pour utiliser au mieux qu'il est possible la puissance d'évocation de la formule apprise et répétée non plus machinalement, mais avec une attention proprement « religieuse ». Ceci nous explique d'autre part que l'Eglise ait trouvé dans les formules de prières de puissants instruments d'éducation doctrinale. Elle y a inséré l'essentiel de son enseignement dogmatique. La prière liturgique est elle-même, on le sait, d'une très grande richesse à ce point de vue. Nos prières les plus populaires elles aussi. Dans un beau chapitre de son X^e^ volume (57), Henri Bremond a montré quel usage a fait de la prière litanistique le XVIIe siècle. Il en a mis en lumière la valeur didactique et a souligné le joli mot de l'évêque de Châlons, Vialart, dans la préface au recueil de *Litanies tirées de l'Ecriture Sainte*, publiées pour la première fois en 1673 : « Il est certain qu'entre toutes les manières de prier il n'y en a point de plus *animée* que celle des Litanies ». Le mot ne répond guère à la description que nous donnait des Litanies l'auteur cité plus haut (58).

C'est qu'en vérité on ne saurait surestimer la valeur psychologique du dogme contenu dans la prière catholique. La formule la plus simple trouve dans la foi de celui qui la récite sa véritable force : la moindre oraison jaculatoire, la moindre invocation est pour lui source d'énergie, ressort de son perfectionnement spirituel. On s'étonne moins dès lors — encore que notre mentalité occidentale se méfie toujours des simplifications outrancières — que toute une spiritualité ait pu s'instituer, principalement basée sur la répétition à peu près exclusive du nom de Jésus. L'hésychasme fut très en faveur parmi les solitaires du Sinaï. On songerait un peu à son sujet à telle des méthodes en honneur chez les Yoghis hindous : celle-ci consiste à « répéter et à répéter encore un mot déterminé, de préférence un mot qui exprime la divinité, et à concentrer sur

(56) Tertius orandi modus, n. 258.
(57) *Histoire littéraire du sentiment religieux*, X, p. 190.
(58) *Supra* p. 10.

lui toute sa pensée » (59). Le P. Maréchal qui juge l'ensemble de la méthode païenne « plutôt de nature à estomper, à effacer les éléments de la personnalité qu'à les saisir fortement dans une unité supérieure » reconnaît qu'il faut faire une exception « si le mot ou l'image idéale qui exprime la divinité sont chargés de cette signification concentrée, toute en virtualités que peut déposer en eux l'ensemble des expériences personnelles ». « On concevrait, ajoute-t-il, qu'à ce titre ils servissent de pôle lumineux à un effort d'unification intime, de véritable « concentration ». Nul ne contestera que ce soit bien là ce que réalise la prière *monologistos* si fortement exaltée par Hesychius de Batos et ses disciples. Même indépendamment du facteur surnaturel, nous conprenons qu'elle puisse être d'une efficacité psychologique incomparable : « Cette prière, nous dit le P. Viller (60), résumant la pensée hésychaste, non seulement est le remède souverain contre les tromperies du démon, contre les mauvaises pensées, contre les tentations, mais c'est cette prière brève, la prière monologistos qui sert d'introduction aux contemplations spirituelles ». Voilà bien l'automatisme le plus étroit mis au service des fins les plus hautes de la vie spirituelle.

L'importance qu'occupe l'automatisme dans la spiritualité catholique nous apparaît donc très considérable. Il ne saurait en être autrement, s'il est vrai que l'ascèse ne prétende être autre chose que la mise en valeur pour des buts surnaturels, des tendances et des aptitudes de la psychologie humaine. La doctrine traditionnelle ne craint pas de regarder en face les dangers que présentent certaines formes de son influence, car celle-ci peut s'exercer dans l'âme au détriment d'activités également essentielles.

Mais parce que l'Eglise est société, parce que elle est organisme spirituel, elle constitue le milieu choisi, où chaque âme trouve à faire les emprunts indispensables pour

(59) J. Maréchal, *Psychologie des Mystiques*, p. 214.

(60) M. Viller. *La Spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, Bloudet Gay. 1930, p. 93, cf. p. 175.

qu'elle se restaure et progresse. L'homme, sous ce rapport, est essentiellement dépendant et les partisans de l'individualisme religieux le plus absolu sont obligés de constater « qu'une certaine nécessité sociale s'impose pour le maintien, la transmission, l'excitation et l'expression de la piété personnelle où gît pour (eux) toute la religion » (61). Voilà qui légitime cette pièce maîtresse de l'ascétisme catholique : la direction. Le réseau des obligations que l'Eglise impose à ses fidèles, c'est déjà une première ébauche de la direction reconnue nécessaire à tous les degrés de la vie spirituelle.

Assurant ainsi à l'esprit l'alimentation supérieure sans laquelle, celui-ci venant à s'alanguir, l'homme ne serait plus qu'automate, l'ascétisme catholique se doit de développer et d'utiliser au maximum les ressources que présentent, pour le progrès intérieur, ces mécanismes psychologiques dont nous avons examiné quelques types : habitudes parmi lesquelles vient s'insinuer l'action surnaturelle de la grâce ; recettes, méthodes, procédés autorisés par la tradition et par l'expérience, créateurs d'automatismes et dans le cadre desquels s'exerce normalement l'influence de l'Esprit-Saint lui-même.

M. OLPHE-GALLIARD.

(61) L. DE GRANDMAISON, *La Religion personnelle*, p. 11. G. Dwelshauvers insiste de son côté sur l'importance de l'élément social dans la formation de l'automatisme psychologique. *Traité de Psychologie*, p. 130.

LE TRAITÉ DES SEPT DEGRÉS DE L'AMOUR DE DIEU
DE TOMMASINA FIESCHI (1)

Tommasina Fieschi naquit à Gênes vers l'an 1448 (2), de l'illustre famille des Fieschi (3) ; elle était alliée par une lointaine parenté de sang avec sa compatriote et maîtresse, sainte Catherine de Gênes (4). Elle reçut une éducation patricienne et conformément à l'usage du temps fut

(1) Sources biographiques : F. FEDERICI : *Della Famiglia Fieschi*, Gênes, p. 23 ; Ag. SCHIAFFINO : *Annali Ecclesiastici della Liguria*, ms. à la Bibliothèque Brignole-Sale, 108-C-4, tome 4, ann. 1534; G. GISCARDI : *Origine delle chiese e luoghi pii di Genova*, ms. 31-7-18 de la Biblioteca Urbana, Gênes, tome 2, p. 101 ; IDEM : *Diario dei Beati, Venerabili e Servi di Dio della Città e Dominio di Genova*, ms. 31-7-16, de la Bibl. Urbana, Gênes, écrit en 1739, pp. 118-119 ; R. SOPRANI : *Vita della Venerabile suor Tommasina Fiesca monaca domenicana*, Gênes, Benedetto Celle, 1667. Petit opuscule de 20 pages. Soprani donne aussi de brèves indications biographiques sur Tommasina Fieschi dans son livre : *Li Scrittori della Liguria*, Gênes, Pietro Calenzani, 1667, au mot *Tomasa Fiesca*, pp. 268-269 ; et dans une courte note des *Vite di Pittori, Scultori ed Architetti Genovesi*, Gênes, 1768, édition Gravier, enrichie de notes par Carlo G. Ratti, p. 25, note b.

(2) SOPRANI : *Vita*, p. 7.

(3) Sur l'histoire de la famille Fiesca on peut consulter avec fruit FEDERICO FEDERICI : *Delle famiglia Fiesca*, o. c., p. 23 ; NATALE BATTILANA, *Genealogia delle famiglie nobili di Genova*, Gênes, 1833, vol. 3, au mot *Fieschi*.

(4) Sa proche parenté avec sainte Catherine Fieschi, soutenue par CERVETTO : *Santa Caterina Fieschi Adorno e i Genovesi*. Cenni biografici, storici ed artistici, Gênes, 1910, p. 89, est fort douteuse. La famille des Fieschi, en fait, comme on le lit dans un plaidoyer du XVIII[e] siècle, était « *un aggrégat de nombreuses familles qui y étaient déjà rattachées, il y a 300 ans, tous les Fieschi ne provenant point d'une seule lignée* » (*Risposta alli motivi del Magn. Ugo Fieschi contro le ragioni delle RR. Monache di San Leonardo*, dans MUZIO, *Monialium documenta varia*, n. 14 : *Suore di S. Leonardo*, ms. D-bis 10-7-39, en papier, XVIII[es], à la Beriana, Gênes.

avec soin instruite aux arts et aux lettres. Son style vif, simple et cependant élégant, la pureté relative de la langue, telle qu'elle se manifeste dans ses œuvres, la fréquence des citations latines sont une preuve de formation littéraire non médiocre. Alizeri regarde comme probable qu'elle eut pour maitre de peinture Giovanni Mazzone d'Alexandrie (5). Elle fut mariée, mais vécut jusqu'à son veuvage d'une vie très retirée, « s'occupant des vertueux travaux du pinceau et de l'aiguille » (6). Admiratrice et disciple de sainte Catherine Fieschi, elle prit part au mouvement du Divin amour (7), et lui prêta quelque temps son aide dans l'œuvre charitable du soulagement des infirmes à l'hôpital de Pammatone. La séraphique gênoise est dans les dernières décades du XV[e] siècle comme le moteur de toute l'énergie mystique qui fleurissait â Gênes et le centre où converge toute activité spirituelle. C'est un chef-d'œuvre de la grâce divine qui s'impose comme un soleil éclatant, autour duquel évoluent des planètes lumineuses : Baptiste Vernazza, son père Hector Vernazza, Tommasina Fieschi, Marabotto, Angelo da Chivasso. Dans l'intimité d'une amitié qui exclut tout secret vulgaire, Tommasina puise chez sa maîtresse des pensées, des maximes et des affections célestes ; elle s'imprègne du concept fondamental de la mystique catherinienne que la pureté spirituelle est l'unique principe générateur de l'amour. Même dans la suite, quand Tommasina se sera faite dominicaine et formée à la sévère logique de l'école, l'amour sera toujours pour elle le centre de la vie mystique, l'ossature de la perfection, le présupposé nécessaire des effusions divines (8).

(5) ALIZERI : *Di Suor Tommasa Fieschi, pittrice e ricamatrice*. Lettre au P. Vinc. Marchese, dans « Atti della Società Ligure di Storia Patria », vol. VIII, p. 410.

(6) Le nom du mari est incertain. Cfr. SOPRANI : *Vita*, p. 10.

(7) Sur le mouvement du Divin Amour à Gênes, cfr. PIO PASCHINI, *La beneficenza in Italia e le Compagnie del Divino Amore nei primi decenni del Cinquecento*. — A. BIANCONI : *L'opera della Compagnia del Divino Amore nella Riforma cattolica*. — PIO PASCHINI : *Compagnie du Divin Amour*, dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. II, col. 531-533,

(8) Cfr. le présent traité sur les sept degrés pour s'élever à l'amour de Dieu.

Catherine maîtresse et formatrice d'âmes se préoccupait un peu d'une certaine faiblesse spirituelle qu'elle avait remarquée dans sa disciple, qui n'avançait qu'à pas lents dans la voie de l'amour de Dieu (9). Marabotto en sa première rédaction de la vie de Catherine (10), telle qu'elle nous est suffisamment conservée dans le manuscrit catherinien B (11) de l'Université de Gênes (12), de même que le fils spirituel inconnu (13) qui a donné à cette biographie son dernier poli, limpidement, en quelques lignes, décrivent cette affectueuse préoccupation maternelle de la maîtresse pour sa disciple, en vue de la stimuler vers une ascension plus noble. Marabotto écrit : « Elle s'étonnait beaucoup au sujet d'une de ses compagnes alors convertie qui abandonnait le monde peu à peu, comme si elle craignait encore de retourner en arrière (14) ». Le fils spirituel inconnu, dans la première édition de la biographie (1551) : « C'est pourquoi elle s'étonnait de voir une de ses compagnes, de la même maison Fiescha, mariée comme elle (et que le Seigneur avait appelée en même temps) abandonner le monde petit à petit, par crainte d'avoir à revenir en arrière... Donc la Bienheureuse Catherine s'étonnait de voir

(9) *Libro de la vita mirabile et dottrina santa, de la beata Catarinetta da Genova.* Nel quale si contiene una utile et catholica demostratione et dechiaratione del purgatorio. Stampato in Genova per Antonio Bellono, nelli Anni del Signore MDLI., cap. XLV, où on lit le récit de l'amical reproche fait par Catherine à Tommasina. L'unique exemplaire de l'édition est conservé chez les Capucins Ligures.

(10) Que Marabotto soit l'auteur de la première esquisse de la biographie catherinienne je l'ai démontré contre Von Hügel dans « *Appunti sui Codici Cateriniani*, publiés par le *Raccoglitore Ligure*, anno IIIe, n. 3-4, pp. 11-12 ; 8-9.

(11) *Libro Nel qual si contene la Miranda vita et sancta conversation di Maddonna Catharinetta Adorna*. Ms. 12 B-1-29, dé la Bibl. de l'Université, Gênes, décrit dans mon article cité ci-dessus (*Appunti* etc., du *Raccoglitore Ligure,* 1934, n. 4, p. 8). Le codex catherinien C (Abrégé et résumé par Fra Paolo da Savona), concorde substantiellement avec le récit. Cfr. la description du ms. C. dans l'article cité, pp. 8-9.

(12) *Ms. 12 B, 1-29,* de l'Université de Gênes, fol. 164-165.

(13) Cfr. P. Umile da Genova : *Appunti sui Codici Cateriniani,* dans le *Raccoglitore Ligure*, anno 1934, n. 4, pp. 8-9, où l'on démontre comment Battistina Vernazza n'a pu être le dernier rédacteur de l'édition de 1551 de la biographie catherinienne.

(14) *Ms. 12 B, 1-29,* de l'Université de Gênes, fol. 164-165.

que sa compagne (quand elle était encore dans le siècle) avançait si lentement dans le mépris du monde mais d'un autre côté, sa compagne disait que Catherinette (ainsi l'appelait-on) le prenait au tragique et qu'elle-même aurait trop de confusion si elle retournait ensuite en arriere. La Bienheureuse Catherine s'étonnait encore plus de ces hésitations sur le retour en arrière et ne les pouvait comprendre (15) ».

Mais si le progrès de Tommasina dans l'ascèse et l'union mystique fut lent il resta néanmoins constant et lui valut d'atteindre une sainteté éclatante. A un moment indéterminé de sa vie, désireuse d'être plus au large dans l'atmosphère de sa vie spirituelle, elle entra en religion. D'où un problème très discuté : dans quel monastère fit-elle profession et selon quelle règle ? Soprani (16) et sous son influence Parpera (17), Schiaffino (18), Federici (19), Maineri (20) veulent que ce soit la règle de saint Dominique et le monastère de Saint-Sylvestre « de Pisis ». Alizeri (21) au contraire tient pour la règle augustinienne (du Latran) et pour le monastère presque tout proche de Santa Maria delle Grazie, où s'était retirée Limbania, sœur de sainte Catherine ; là Tommasina se convertit à l'amour. « Elle se fit religieuse non point parmi les sœurs de Saint-Sylvestre mais à Santa Maria delle Grazie, de l'observance de saint Augustin. C'est là que je la découvre dans de très nombreux actes authentiques de cette époque ».

(15) *Libro de la vita mirabile et dottrina santa de la beata Catarineta*, (o. c.), cap. 45°, f. 125 a-b. PARPERA, dans sa : *B. Caterina di Genova Fieschi illustrata*, Gênes, 1682, p. 30, fait remarquer un autre épisode plein de signification pour les relations entre Catherine et Tommasina : « Di quella M. Tommasa se ne parla di nuovo nella Vita della Beata, cap. 51, sotto il nome d'una Santa Donna religiosa devotissima di Caterina, la qualle la vidde volarsene al Cielo tutta vestita di bianco nell'hora appunto che Caterina spirò. Cosi disse la M. Tommasa ».

(16) SOPRANI : *Li Scrittori della Liguria*, p. 268.

(17) PARPERA : *Vita mirabile della B. Caterina di Genova*, Gênes, Tip. Casanova, 1682, cap. LIII°, p. 224.

(18) SCHIAFFINO : *Annali*, fol. 80°.

(19) FEDERICI : *Della famiglia Fiescha*, p. 23.

(20) MAINERI ALESSANDRO : *Vita di S. Caterina Fiescha Adorna*, Gênes, 1737, p. 47.

(21) ALIZERI : *o. c.*, p. 406-407.

Quelle est la vérité historique ? Il est difficile de le préciser parce que nous nous trouvons en présence d'un curieux exemple de servile dépendance d'une série de biographes et d'annalistes par rapport à un texte unique : la biographie de Catherine écrite d'abord par Marabotto, puis complétée par un fils spirituel de la sainte. En fait tous les principaux biographes de Tommasina Fiechi renvoient directement ou indirectement à ces sources. Maineri renvoie à Soprani (22), de même Parpera (23). Soprani à son tour remonte expressément à Federici et à Schiaffino (24), et ces deux derniers auteurs au chapitre 45 de la biographie de Catherine (25). L'ensemble de la prétendue tradition historique se réduit donc en réalité au témoignage du biographe. Or celui-ci n'est pas d'une façon absolument certaine Marabotto, puisque la biographie de Catherine, telle qu'elle est contenue dans le ms. A (12 B-I-29 de l'Université de Gênes) (26) et rapportée par Fra Paolo da Savona (ms. C) (27) est muette sur les détails biographiques concernant Tommasina. C'est là un exemple évident des modifications apportées par le fils spirituel inconnu de Catherine à la rédaction de Marabotto.

Mais pour être unique ce témoignage garde toute sa valeur. L'auteur n'est pas seulement un contemporain, mais un témoin des faits, un spectateur des œuvres et des vertus dont il parle.

C'est pourquoi elle s'étonnait de voir une de ses compagnes de la même maison Fiescha, mariée comme elle (et que le Seigneur avait appelée en même temps) abandonner le monde petit à petit par crainte d'avoir à revenir en arrière. Celle-ci, après la mort de son mari, se fit moniale dans un monastère de religieuses de l'observance de saint Dominique, appelé Saint-Sylvestre : après y avoir passé

(22) Maineri : *o. c.*, p. 51, note 3.

(23) Parpera : *B. Caterina di Genova Fieschi negli Adorni, illustrata*, Gênes, 1682, parte 1, cap. 7, p. 30-31.

(24) Soprani : *Li Scrittori della Liguria*, p. 268-269.

(25) Federici : *Della famiglia Fiesca*, p. 23. — Schiaffino : *o. c.*, fol. 80, anno 1534.

(26) *Ms. 12 B-1-29*, fol. 164-165.

(27) Fra Paolo da Savona : ms. du Chapitre métropolitain de Gênes, cap. XXIV, publié dans la *Vita Cateriniana*, anno VII, (1934), n. 13, p. 255.

vingt ans depuis sa profession, elle fut, avec onze autres religieuses de sainte vie, transférée dans un autre monastère du même ordre appelé *monastère nouveau*, pour le réformer selon une observance plus rigoureuse: elle s'appelait sœur Tommasa : remplie de grande prudence et sainteté, elle grandit en perfection, et fut mère de ce monastère ; elle ressentait une telle ardeur d'esprit que, pour l'atténuer, elle s'appliquait à écrire, composer, peindre, et à d'autres dévots exercices, tels que son écrit sur l'Apocalypse, et quelque chose sur Denis l'Aréopagite ; elle a fait d'autres beaux dévots et utiles traités. Elle peignait encore de sa main de nombreuses dévotes figures, surtout de piété, et un certain mystère très dévot quand le prêtre consacre sur l'autel ; elle faisait des travaux d'aiguille très délicats, des choses dévotes et belles parmi lesquelles on voit encore chez les religieuses de son premier monastère un Père Eternel environné de beaucoup d'anges, avec un Christ et d'autres figures de saints de beaucoup d'art et de majesté. Sur cette sainte mère, sur sa vie sainte et dévote et sa conduite exemplaire, on peut apprendre des choses toutes pleines de ferveur du divin amour soit des religieuses de son premier et de son second monastère, soit de séculières qui ont été dans sa familiarité et la vénéraient ; elle a heureusement passé de cette vie dans la louange du Seigneur, en 1534, à l'âge de 86 ans ou plus. Donc la Bienheureuse Catherine s'étonnait de voir que sa compagne (quand elle était encore dans le siècle) avançait si lentement dans le mépris du monde, mais d'un autre côté, sa compagne disait que Catherinette (ainsi l'appelait-on) le prenait au tragique et qu'elle-même aurait trop de confusion si elle retournait ensuite en arrière. La bienheureuee Catherine s'étonnait encore plus de ces hésitations sur le retour en arrière et ne les pouvait comprendre; elle disait : Si je revenais en arrière, je voudrais non seulement qu'on m'arrachât les yeux, mais qu'on me fît subir toute espèce d'outrages et de mépris. En ces deux femmes mariées on a vu l'admirable providence et disposition divines en un même temps : l'une étant convertie par la grâce infuse et devenue subitement parfaite, l'autre ayant eu besoin de vertu acquise et de cheminer pour parvenir à la perfection (28).

Outre la tradition rappelée ci-dessus il y a en faveur de l'hypothèse de Soprani et de la Vie des documents importants :

Le Pape Alexandre VI, par une bulle datée du 12 avril

(28) *Libro de la vita mirabile et dottrina santa de la Beata Catarinetta da Genova*, cap. 45, fol. 124 a - 125 b.

1497 (29), comme il est dit plus loin, donne au Général des Dominicains et par lui à son Vicaire de Lombardie et au Prieur de Santa-Maria di Castello à Gênes, pouvoir plein et absolu de réformer le monastère dei Santi Giacomo e Filippo. Parmi les diverses facultés accordées, il y a l'ordre et le droit de pouvoir faire sortir du vénérable monastère du Corpo di Cristo (San Silvestro de Pisa), autant de moniales dominicaines qu'il sera nécessaire pour la bonne marche de la réforme. Le général s'autorisa de cette faculté pour commander au Prieur de Castello « ut monasterii Corporis Christi sororum similiter sancti Augustini, sub habitu et instituto nri ordinis, sub regulari observantia viventibus in eadem potenti Civitate Januensis, tot sorores extrahere possitis quotquot pro reformatione antedicti monasterii sancti Jacobi et Philippi iudicaverit necessarium et opportunum fore (30) ».

La bulle en question est pleinement confirmée par le registre manuscrit des prises d'habit et professions du monastère dei Santi Filippo e Giacomo où, au début, on lit la note suivante :

1497 die 11 iulii,

Primo supradicta mr. soror Clementia d'Auria ; mr. soror supradicta Lichineta Lomelina ; mr. soror supradicta Ursula de Paulo cum remanentibus in nova reformatione. Iste infrascripte sorores venerunt ex Pisis ob reformationem huius monasterii, et sunt haec.

Au quatrième rang, on lit : « Soror Thomasa Fiescha, sacristana (31) ».

De même dans la liste des signataires de l'inventaire des objets reçus et que signent les moniales venues du monastère du Corpo di Cristo, après la sortie des opposantes de celui de San Giacomo, on lit le nom de Tommasa Fieschi :

(29) La bulle est reproduite par Nic. Dom. Mutio : *Apparato all'Istoria delli quattro Monasteri di Monache dell'Ordine di San Domenico*, ms. en papier du XVIIIe siècle, à la Bibl. Berio, Gênes, D bis, 10-7-24, document 6 parmi ceux qui appartiennent au monastère des Santi Giacomo e Filippo.

(30) Mutio : *l. c.*, lettre du 27 avril 1497.

(31) *Obituarium* : Manuscrit des prises d'habit, professions et décès, conservé chez les Dominicains de Salita Nuova del Monte, Gênes, f° 1.

il occupe dans la liste le troisième rang avant la fin (32). L'acte est signé le 16 juillet 1497 par le notaire Baltassareum de Coronata.

En faveur de l'opinion d'Alizeri — Th. Fieschi aurait appartenu aux chanoinesses de Latran du monastère de Santa Maria delle Grazie, — il y a des documents très notables. Ce sont des copies authentiques d'actes notariés de l'époque qui nous ont été conservés avec une scrupuleuse fidélité par Muzio. Dans un de ces actes de 1488, sous le priorat de Tommasina Buccanigra, rédigé pour la constitution d'un procureur du monastère pour les actes civils et auprès du Banco delle Compere di San Giorgio, apparaît, sans contestation possible, une Tommasina Fieschi parmi celles qui font partie du chapître réuni.

In nomine Domini, Amen.

Venerabilis D.S. Thomasina Buccanigra Priorissa Monasterii Monialium Sanctae Mariae de Gratiis... in presenti concessu, auctoritate et voluntate infrascriptarum Monialium dicti Monasterii habentium vocem in capitulo : D.S. Thomasina Spinula, vicaria, Suor Limbania de Flisco... ; (au sixième rang) Suor Thomaxina de Flisco (33).

De même dans un acte notarié dû au notaire Domenico Da Recco, en 1491, à Santa Maria delle Grazie, signe en sixième lieu parmi les capitulaires Tomasina Fieschi (34).

Dans le registre manuscrit des prises d'habit et professions des sœurs de Santa Maria delle Grazie, commencé en 1431, une sœur Tomasa Fieschi apparaît dans la liste des vêtures de 1452, et fait profession le 5 août 1463.

La date de la prise d'habit est à retenir : Tommasina Fieschi objet de la présente étude, naquit vers l'an 1448...

Quelle attitude à prendre en présence de cette antinomie? Trois solutions semblent seules possibles :

(32) Mutio : *Apparato* etc., parmi les documents appartenant au Monastère des « Santi Giacomo e Filippo ».

(33) *Acte du notaire Dominicum de Recho*, 1491, 3 février. Reproduit par Mutio : *Monialium documenta varia*, ms. en papier du XVIII$_e$ siècle, à la Berio, Gênes, O bis-10-7-39, fascicule : S. Maria delle Grazie.

(34) Registre manuscrit conservé chez les chanoinesses de Latran à Santa Maria in Passione, intitulé : *Libro della fondazions del Monastero di N. S. delle Grazie, e catalogo delle monachee che in esso vissero*, f° 2, verso.

1) *L'existence de deux Tommasina Fieschi*: : l'une beaucoup plus ancienne que l'autre, chanoinesse de Latran à Santa-Maria delle Grazie, à qui il faut rapporter les actes notariés cités ci-dessus ; l'autre, notre Tommasina, née en 1448, mariée d'abord puis religieuse au monastère du Corpo di Christo. Cette solution peut paraître étrange, on ne saurait l'estimer absurde. Les arbres généalogiques des Fieschi dressés, quoiqu'avec peu de soin, par Battilana (35), nous font connaître comme contemporaines ou presque de sainte Catherine Fieschi, cinq autres Catherine Fieschi Nous trouvons aussi deux autres Tommasina Fieschi mais mariées.

D'autre part l'observation que pourraient suggérer les œuvres de Tommasina, qu'elle aurait été augustine puisqu'à plusieurs reprises elle emploie l'expression « Aurèle Augustin mon Père » et autres semblables. n'a pas de valeur décisive, l'ordre dominicain suivant la règle de saint Augustin modifiée.

2) *L'existence d'une seule Tommasina qui, avant son entrée aux Santi Giacomo e Filippo, passa des Grazie au monastère du Corpo di Cristo.* Cette hypothèse non plus n'est pas absurde. Les trois monastères des Grazie, de Santa Maria in Passione et de Corpo di Cristo sont si voisins qu'ils pouvaient être en intercommunion, vu la commune règle augustinienne. En fait Limbania Fieschi (sœur de sainte Catherine) est signalée dans un acte notarié de 1462, parmi les sœurs de Santa Maria in Passione.

3) *L'existence de la seule Tommasina Fieschi de Santa Maria delle Grazie*, qui, à cause de sa renommée de vertu, fut invitée, par le Prieur de Santa Maria di Castello, en exécution de la bulle papale, à prendre part, avec les Dominicaines du Corps du Christ, à la réforme de San Filippo.

Le monastère des Santi Giacomo et Filippo, dont la tradition locale attribue la fondation au Bx Jacques de Varagine, s'élevait hors des murs de la cité et appartenait à l'ordre dominicain. La pratique de la règle s'y était gravement relâchée au point de constituer un scandale public.

(35) BATTILANA NATALE : *Genealogia delle famiglie nobili di Genova*, Gênes, 1835-1833, vol. 3e, au mot Fieschi, fo 13-21.

En effet, les moniales indisciplinées et indévotes ne respectaient pas les lois de la clôture, vagabondant tout le jour à travers la ville (36) : « et inhonestam vitam ducunt in ipsius religionis opprobrium, animarumque earumdem periculum et totius populi ianuensis scandalum non modicum (37 ».

Après plusieurs tentatives de réforme intérieure qui échouèrent misérablement, le Pape Alexandre VI, par une bulle du 12 avril 1497, donna pouvoir aux supérieurs dominicains d'opérer la réforme, en faisant venir des religieuses de l'extérieur, et en expulsant les moniales qui ne voudraient pas se soumettre. On devait emprunter au monastère du Corpo di Cristo les religieuses destinées à la réforme (38). Parmi les moniales qui furent choisies nous trouvons : « soror Thomasa Fiescha, sacristana ». Le jour d'arrivée est indiqué sur le manuscrit : « 1497, die XI iulii (39) ».

Tommasina remplit, dans sa nouvelle demeure, l'office de sacristine. On ne peut donc admettre ce qu'écrit Alizeri: « A parcourir actes et livres je ne trouve pas qu'elle ait jamais eu quelque dignité ou office (40) ». Pas davantage ne paraît prouvée l'assertion de Soprani qui, décrivant l'entrée de Tommasina au couvent des Santi Giacomi e Filippo, dit : « Elle fut reçue avec applaudissement par les religieuses de ce couvent et humblement acclamée comme leur supérieure (41) ». En fait, dans un acte notarié de 1527 (42), Tommasina apparaît encore comme simple moniale.

Tommasina entra à ce couvent à l'âge de 49 ans et y passa le reste de sa longue existence. C'est là que « pleine

(36) Pour ce qui concerne le relâchement des mœurs chez les religieuses au XVe siècle et au XVIe siècle, cfr. l'étude de Rosi : *Le monache nella vita genovese dal secolo XV° al secolo XVII°* dans « Atti della Società Ligure di Storia Patria », Gênes, Sordomuti, 1895, légèrement viciée par une pointe de pessimisme.

(37) *Bulle d'Alexandre VI*, dans Mutio : *Apparato all'Istoria delli quattro Monasteri*, ecc., doc. 6°.

(38) *Bulle d'Alexandre VI*, dans Mutio, *o. c.*, au mot : Mon° dei Santi Giacomo e Filippo.

(39) *Obituarium* : ms., c., f° 1.

(40) Alizeri : *o. c.*, pp. 407-408.

(41) Soprani : *Li Scrittori della Liguria*, etc., pp. 268-269.

(42) Mutio : *Apparato all'Istoria dei quattro Monasteri*, etc. au mot : Mon° dei Santi Giacomo e Filippo.

de Dieu, chargée de mérites et pleurée par ses sœurs et compagnes désolées, elle passa de cette misérable vie en l'an de grâce 1534, âgée de 86 ans. L'odeur suave de ses vertus qu'elle répand encore aujourd'hui nous fait pieusement croire qu'elle a été transportée au ciel par la main des anges (43) ».

Le manuscrit cité nous permet de fixer avec exactitude la date du décès de Tommasina Fieschi. On y lit : «Incipit ms. sororum defunctarum in isto monasterio sanctorum Philippi et Jacobi a principio fundationis eius usque ad reformationem eius.

« MDXXXIII (?) die IIII februarii, obiit mr soror Thomasa Fiescha (44) ».

Grande a été la renommée de vertu de Tommasina Fieschi soit auprès des contemporains soit aux siècles suivants. Les annalistes et les biographes qui ont tracé, même en passant, sa vie sont unanimes dans le jugement qu'ils portent sur l'héroïcité de son amour pour Dieu. Entre tous se distingue, dans ce panégyrique, Raffaele Soprani. Quoique sa courte biographie, publiée à Gênes, chez Benedetto Celle, et devenue très rare, soit gâtée par l'amplification systématique des données biographiques, qui caractérise les écrivains ascétiques du XVII[e] siècle, elle garde néanmoins un fonds vivant et réel de tradition locale du monastère des Santi Giacomo e Filippo, au sujet des vertus héroïquement pratiquées par Tommasina. Cela mérite encore plus considération, si l'on remarque que ces traditions ont été recueillies directement auprès des sœurs Anne Catherine et Benedetta Vittoria, religieuses à San Silvestro de Pisa où avait demeuré T. Fieschi avant son transfert.

Soprani écrit :

Par la mortification de ses sens et la lecture de nombreux livres spirituels elle se fortifia tellement dans l'amour de Dieu que là où d'abord elle avait eu besoin d'éperon, il fallut bientôt user du frein, de sorte que les Mères, pour atténuer un peu les rigueurs du voyage entrepris, craignant de la perdre prématurément, cherchaient tous

(43) Soprani : *Vita, ecc.*; p. 17.
(44) *Obituarium*, ms. c., f° 2.

les moyens de la distraire et de parti pris l'employaient dans les diverses affaires du monastère; comme elle s'y montrait toujours empressée, elle eut l'occasion de pratiquer souvent les vertus d'humilité et d'obéissance, où elle savait que sont les vraies bases de toute perfection religieuse. Aussi au grand étonnement de toutes les autres sœurs, pour l'office de chœur était-elle la première à s'y rendre et la dernière à le quitter; pour servir les malades la plus attentive; pour le soin du mobilier la plus vigilante; pour les œuvres manuelles la plus diligente; pour inventer de nouvelles formes de mortification la plus ingénieuse; pour supprimer tout désir propre la plus endurante et pour prier la plus fervente (45).

Tommasina Fieschi ne se montre pas, dans son ascèse, infidèle disciple de sainte Catherine. L'amour pur et simple, l'amour qui enflamme, envahit, conquiert et subjugue devient le centre de sa vie mystique, le secret de sa spiritualité : « Cet amour, écrit Soprani, était le sujet de tous ses discours, et le but vers lequel tendaient toutes ses actions; aussi interrogée plusieurs fois par une jeune religieuse sur la nature de ce céleste amour elle se concentra tellement dans sa propre pensée que, s'élevant d'un bond à considérer sa nature et cherchant des mots pour exprimer ce que l'on ne peut expliquer, elle sortit tellement d'elle-même que, sans s'en rendre compte, elle entoura de ses bras la jeune moniale et la serra si fortement qu'elle faillit l'étouffer (46) ».

Tommasina Fieschi jouit de son temps de la renommée de peintre excellent et de très fine brodeuse, « parce qu'à l'heure des récréations tantôt à l'aide de soies variées elle dessinait de son aiguille sur la toile, tantôt emmêlant les couleurs, elle exprimait sur le bois par le pinceau, des héros célestes, les histoires sacrées, les mystères divins, figures vives et visages expressifs, toutes choses remarquables et qui faisaient pénétrer dans les cœurs même peu fervents pour Dieu un peu de dévotion (47) ». En dehors même de ce panégyrique, l'art de Tommasina dut apparaître digne de louange aux contemporains; nous-mêmes nous ne l'estimons pas sans valeur, à en juger par l'unique exemplaire

(45) Soprani : *Vita. etc.*, p. 9.
(46) Soprani : *Vita, etc.*, p. 14.
(47) Soprani : *Vita, etc.*, p. 10.

qui soit aujourd'hui connu des peintures de Tommasina, jalousement conservé chez les clarisses du monastère de Sainte-Claire à San-Francesco d'Albaro. Il s'agit d'une très dévote image du Christ couronné d'épines, autour duquel sont représentés les principaux instruments ou mystères de sa Passion. Le travail est fait au pinceau sur parchemin, fixé à une planche derrière laquelle il y a l'inscription suivante : « Manibus depicta ad modum R. S. M. Thomasiae de Flisco. quae in anno Domini 1534, aetatis suae 86, requievit (48) ». Cervetto, historien consciencieux de la Ligurie, affirme que « chez les sœurs du Latran de Santa-Maria in Passione, à Gênes, on conserve une broderie (de T. Fieschi) où sur le fond cramoisi on voit représentée, au milieu de figures délicatement tissées, la dernière Cène de N.-S. J.-C. (49) ». Actuellement il n'en reste plus trace.

Tommasina Fieschi fut un auteur mystique de valeur, très apprécié de ses biographes ; on rapporte qu'elle avait écrit sur l'Apocalypse et sur Denys l'Aréopagite (50), et plusieurs autres traités mystiques actuellement perdus par suite de l'incurie des hommes et du temps.

Un manuscrit probablement autographe de quelques-uns de ses opuscules se conserve au monastère de Salita nuova del Monte, à Gênes, chez les sœurs dominicaines qui y ont été transférées de l'ancien couvent des Santi Giacomo et Filippo. La reliure, en bois et en cuir, porte sur la face antérieure de la couverture les mots suivants : « Livre écrit par la Vén. Sœur Tomasa Fiesco Dominicaine au monastère dei SS. Giacomo et Filippo à Gênes ». Sur la face intérieure de la couverture la Bibliothèque Vaticane a apposé le billet suivant : « Liberalitate Pii XI Pont. Max. in Byblioth. Vaticana Resartum ». Le manuscrit mesure 22×15 et est composé de bon papier de fil, un peu jauni. Il y a des taches d'humidité nombreuses et étendues. Les deux derniers feuillets ont été gravement endommagés par le temps, il y manque de notables portions d'écriture rédui-

(48) SOPRANI : *Vita, etc.*, p. 11.
(49) CERVETTO : *Santa Caterina Fieschi Adorno e i Genovesi*, p. 90.
(50) SOPRANI : *Li Scrittori della Liguria*, p. 269. — ALIZERI : *o. c.*, p. 469.

tes certainement en poussière. Plusieurs paragraphes des cinq dernières feuilles sont presqu'illisibles par suite de l'effacement de l'écriture. Grâce à la cure vaticane, la détérioration du manuscrit est actuellement complètement arrêtée. On y constate l'emploi de deux espèces d'encre : l'une pour le texte, assez noire, l'autre rouge pour la numérotation, les lettres initiales des chapitres, souvent aussi celles des paragraphes et pour d'autres observations. Il comprend en tout 84 feuillets plus les deux premiers ; le 38e est en blanc. Sur le verso du feuillet initial on lit la déclaration suivante : « Jesus Maria le 10 avril 1558 m'a été donné par la M. Sœur Maria à moi sœur Dominica, indigne servante de Jésus-Christ, ce livre. L'a écrit la Rde Mère Sœur Tomasa da Fiesco qui a été religieuse dans notre monastère appelé nouveau des saints Jacques et Philippe, qui a été femme de grande spiritualité et de louable et sainte vie ». Vient ensuite cette maxime : « Qui cherche son contentement en ce monde sera finalement privé du paradis ».

Le manuscrit contient les opuscules mystiques suivants composés par Tommasina : 1) D'abord un *Traité sur la charité* qui comprend 34 chapitres (par erreur la numérotation en donne 35 ; elle passe du 6e chapitre au 8e) fo 1-55. Incipit : « Commence le livre de la charité fondé sur l'épître de Saint Paul aux Corinthiens, ch. XIII ». Desinit : « On raconte du disciple aimant que, étant très vieux, il ne pouvait plus parler que de la charité et ne disait pas autre chose que : mes petits enfants aimez-vous les uns les autres et en ne faisant rien de plus vous ferez assez pour votre salut. Paul dit : Je désire être dissous et m'unir au Christ où l'on jubile dans la charité parfaite de la secrète Trinité ; le Père, le Fils et l'Esprit divin qui soient toujours bénis, remplis de vraie charité, dans les siècles des siècles. Amen ».

2) Suit un petit traité des sept degrés de l'union mystique avec Dieu. Pas complètement douze feuillets, le traité allant du milieu du recto du fo 55 jusqu'au verso du fo 66. C'est le traité que nous publions plus loin.

3) Suit au verso du fo 66 la note suivante indiquant que l'extrait qui suit est tiré d'un autre traité : « J'ai extrait ce chapitre d'un petit livre à la louange de l'amour divin ».

On ne voit pas clairement si Tommasina Fieschi en est l'auteur ou si c'est quelqu'autre. Incipit : « Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est ».

4) Au verso du f° 67, commence une série de quatre méditations sur des textes évangéliques : a) In nomine domini ; Iohanne quarto capitulo ; Venit Iesus in civitate Samariae quae dicitur Sichar... Une dévote méditation sur cet évangile en l'honneur et à la louange du Dieu très-haut. La méditation comprend trois feuillets et une demi-page.

b) Au recto du f° 71 : « In nomine Iesu, douce et chère sœur,pour notre consolation, notre époux accomplisse notre désir en ces choses étonnantes : Mathieu XVII[e], Assumpsit Jesus Petrum et Jacobum... Une simple méditation sur cet évangile, pour la consolation de ma sœur ». Trois feuillets et quelques lignes n'atteignant pas la demi-page.

c) Au recto du f° 74 « Rogabat Jesus quidam de phariseis ut manducaret cum illo... Une simple méditation sur cet évangile ».

d) Au f° 77 : Secundum Lucam capitulo X° : Intravit Jesus in quodam castellum... Une simple méditation, etc.

5) Au f° 78 commence l'exposé « ad gaudium monacorum. Divina caligo est inaccessibile lumen in quo habitare Deus dicitur... Ignorantementi supra questa epistula ad gaudium monacorum. La *divina caligo* est une lumière inaccessible. La divine ténèbre est le Fils de Dieu incarné ». Il n'y a pas tout à fait trois feuillets.

6) A la fin du manuscrit vient un commentaire « In Dionisio ad Timoteo » (51) qui est certainement un fragment du commentaire sur Denys l'Aréopagite (Pseudo-Denys) auquel fait allusion Soprani. Ce fragment est souvent illisible à cause de l'effacement de l'écriture et parce que plusieurs parties du texte sont tombées en poussière.

C'est de ce manuscrit que je tire l'opuscule sur les sept degrés de l'union mystique (inédit comme tous les écrits de Tommasina) et je le publie pensant faire œuvre agréable aux fervents de la mystique, nécessaire à ceux qui étudient

(51) Il s'agit probablement de l'*Epistula ad Titum*, (non à Timothée qui n'est nommé qu'au début de la lettre), qui se trouve parmi les œuvres du Pseudo-Aréopagite ; cfr. MIGNE : *P. G.*, t. III, coll. 1103-1114.

l'école mystique de sainte Catherine de Gênes, et le mouvement du Divin Amour.

En examinant ce petit traité, une question s'est posée devant moi. Est-il vraiment une composition personnelle de Tommasina Fieschi ou faut-il le regarder comme un remaniement fait par elle d' un écrit ascético-patristique lequel avait fait impression sur son esprit, ou même comme l'œuvre originale de quelqu'un de ses maîtres spirituels qui le lui aurait communiqué?

Nous sommes frappés évidemment plus encore que par la connaissance notable des Ecritures par la profondeur et l'ampleur de la tradition patristique et théologique qui se manifeste dans les nombreuses citations allant de saint Augustin à Richard de Saint-Victor et de saint Bernard à Gilbert de Hoyland. Comment une moniale peut-elle avoir lu le *De trinitate* de saint Augustin ou son *Livre des 83 questions*? Le caractère systématique de l'œuvre, la clarté et la solidité de la doctrine semblent réclamer un théologien pour auteur du traité.

J'avoue ne pas être en état de résoudre complètement et exhaustivement la question. Il faudrait pouvoir confronter ce traité avec une œuvre certainement authentique de Tommasina et pour le moment nous n'en connaissons point d'autre que le *Traité de la charité* mentionné ci-dessus. L'examen attentif de ce traité nous fournit cependant une première preuve d'authenticité probable. On y trouve en effet la même abondance de citations patristiques. Qu'il suffise de citer cet exemple emprunté au chapitre premier. « Bien fol qui fait pareil marché. C'est pourquoi saint Augustin dit : « Il n'y a point d'autre folie que d'abandondonner les choses éternelles à cause des temporelles ». Ce traité sur la charité présente d'ailleurs, dans la composition, le même caractère systématique que celui des sept degrés.

Je puis ajouter, en guise de *confirmatur*, quelques observations. L'étude du latin était alors notablement répandue et c'était une langue quasi officielle qui entrait au nombre des éléments de l'éducation des jeunes filles nobles. C'est un fait acquis historiquement. Il n'est pas d'ailleurs nécessaire de supposer que Tommasina ait lu elle-

même les œuvres qu'elle cite. Il n'est pas improbable qu'elle se soit servie de quelqu'un des innombrables recueils, analogues à nos Enchiridions, très connus alors à Gênes. Enfin il y a un parallèle en faveur de l'authenticité. Battistina Vernazza, contemporaine de Tommasina, dans ses œuvres certainement authentiques, orne continuellement ses écrits de citations patristiques. Les citations latines y sont amalgamées au contexte de manière à former un tout unique indissoluble.

La langue et le style du petit traité sont d'un médiocre italien du cinquecento, avec de nombreux vulgarismes provinciaux. En certains endroits la phrase est comme visqueuse, obscure et contournée.

Le traité est riche en citations scripturaires (plus ds 45 citations) et patristiques : Augustin (pour les *Confessions*, le *De Trinitate*, le *De vera religione* et le *De 83 quaestionibus*), saint Bernard (ou plutôt le plus souvent le pseudo-Bernard du *De caritate*), sont les deux Pères préférés de Tommasina Fieschi ; mais elle cite aussi Hugues de Saint-Victor, le Ps. Denys, Gilbert de Hoylandia (qui a commenté le *Cantique des cantiques* en prenant où saint Bernard s'était arrêté), etc. On notera les citations empruntées aux Soliques apocryphes, aux Homélies du Ps.-Origène et surtout au *De Caritate* du Pseudo-Bernard, traité composite emprunté pour les quatre premiers chapitres à Richard de Saint-Victor et les derniers à Pierre de Blois.

L'influence de sainte Catherine et de sa spiritualité est indéniable à travers tout le traité. L'opuscule est pénétré d'esprit catherinien.

Néanmoins il révèle en Tommasina une personnalité mystique propre. Comparant la maîtresse à sa disciple nous devrons dire que Catherine a une plus grande abondance de science infuse, une intuition plus profonde et plus sublime de la divinité et de l'amour, une plus grande motion de grâce. Chez Tommasina, il y a une plus grande rigueur logique : on y sent l'influence rigide et scolastique de l'école dominicaine, avec ses qualités de clarté et d'ordre ; on y découvre plus d'érudition, une plus grande netteté de raisonnement. Catherine est éminente par la science et l'expérience célestes, Tommasina par la science théologique.

L'opuscule présente des analogies notables avec les écrits de Battistina Vernazza (52) et avec ceux de nombreux mystiques contemporains. Le *De septem gradibus contemplationis* que l'on trouve dans l'édition des œuvres de saint Bonaventure (53) et que le P. Théry attribue à Thomas Gallus (Vercellensis) (54) présente quelque analogie de forme et de pensée. Analogie de forme puisque les deux traités réduisent à sept les degrés pour s'élever à l'amour de Dieu, contemplatif et unitif. Analogie de pensée assez réduite, puisque les sept degrés du Ps. Bonaventure ne ressemblent que de loin à ceux de Tommasina, tandis qu'il y a plus de parenté pour le fond de la conception mystique qui base l'ascension et l'union compénétrative de béatitude sur la purification et sur l'antiegocentrisme. Il est en outre indéniable qu'il y a une dépendance intellectuelle de Tommasina par rapport au *De Caritate* attribué à tort à saint Bernard et qui, pour les passages cités, n'est qu'une transcription du *De gradibus caritatis* de Richard de Saint-Victor (55).

Voici le schème du développement logique du traité de Tommasina Fieschi.

L'âme pour s'élever à l'amour divin parfait, qui est aussi notre fin « poursuivie et désirable », doit monter par les sept degrés d'amour suivants :

1) Amour incomparable. Il lie de telle sorte la volonté qu'elle ne fait plus attention aux choses créées « parce qu'elle n'en a que bien peu le goût ». A ce degré l'âme jouit par un goût intérieur de la suavité de Dieu.

(52) Sur Battistina Vernazza j'ai en préparation une monographie étendue concernant l'étude analytico-critique de ses œuvres dont il existe deux éditions complètes, celle de 1588-1602 et celle de 1755.

(53) *De septem gradibus contemplationis*, dans Saint Bonaventure : *Opera omnia*, éd. 1609, tome VII, pp. 96-98.

(54) G. Théry, OP., Thomas Gallus et Egide d'Assise. Le traité « De septem gradibus contemplationis », dans *Revue néo-scolastique*, 1934, t. 36, p. 180-190.

(55) PL, 196, 1195, suiv.

2) Amour incontaminable, ainsi appelé parce qu'on ne peut le souiller, l'âme étant dégoûtée de toute autre satisfaction. Désir ardent de connaître intimement l'être aimé.

3) Amour imperturbable. L'âme ne souffre de rien plus que de la perte de son amour. *Effets* : exemption des péchés et des défauts volontaires.

4) Amour invincible. *Caractère de cet amour* : Elle ne peut plus être vaincue dans son amour ni par délectation de la chair ou du monde, ni par tentation de Satan. On l'appelle encore amour blessant parce qu'il blesse l'âme. *Effets* : Langueur et désir impatient de l'aimé, mortification de l'intelligence et de la volonté.

5) Amour infatigable : *Substance de cet amour* : vivre pour Dieu seul et non plus pour elle-même et abonder en délices célestes. *Caractère* : Rien de ce qui vient de Dieu si douloureux qu'il soit, ne peut être pénibte à l'âme.

6) Amour inséparable (mariage spirituel). Il unit indissolublement à Dieu. *Effets* : Il attire l'âme entièrement à Dieu ; il s'attache à son cher amour ; volonté et intelligence sont comme forcées au bien ; amoureuse contemplation de la face du Bien-Aimé. *Propriété :* annihilation mystique de l'âme enamourée dans la douceur de l'époux (Vivo autem iam non ego...)

7) Amour insatiable : *Caractère de cet amour* : n'être jamais rassasié de l'amour parce que l'amour en rassasiant ne rassasie pas.

Gênes, San Bernardino. Umile Bonzi da Genova.
Capucin.

TRAITÉ DES SEPT DEGRÉS DE L'AMOUR DE DIEU
PAR TOMMASINA FIESCHI

Commencent les sept échelons qui élèvent la créature a l'amour de Dieu.

Le désir ardent et appliqué qui, je le reconnais, a été semé en vous par la divine clémence, et grâce auquel vous courez sans relâche à l'odeur des parfums (1) de l'époux éternel, le Christ, fille très chère, [est] pareil à des soufflets attisant continuellement le feu de la charité qui vous porte à découvrir quelque voie, sur laquelle cheminant, nous parvenions au but poursuivi et désirable. C'est pourquoi les ayant découvertes dans le jardin de l'Ecriture Sainte, j'ai recueilli pour vous ces choses.

Incominciano li sette scalini che adersano la creatura allo amore di Dio.

Lo ardente e lo studioso desiderio le quali cognosco in voi aver seminato la divina clementia, per la qual cosa senza intermissione correte in lo odore de li unguenti (1) de lo sposo eterno Cristo, figliola dilettissima, come mantici (a) soffiano continuamente ne lo focho de la carità, la qual vi porta a retrovare alcuna via, per la quale caminando, perveniamo allo intento et desiderabile fine. Pertanto, ritrovando ne lo giardino della sacra scriptura, ve habio ricolto queste cose (a bis).

Pour être utile à un plus grand nombre de lecteurs, nous donnons au haut de la page la traduction française, et en bas le texte italien original. Nous avons apporté quelques modifications à la graphie du manuscrit, afin de faciliter l'intelligence du texte. On a supprimé les abréviations et les signes en usage au moyen âge, souvent substitué la finale e *à l'*i *(p. e. infinitamente au lieu d'infinitamenti) ou inversement (signore pour segnore; di pour de); supprimé des lettres redoublées sans raison (p. e. qualli, qualle, etc.); ajouté des voyelles selon l'orthographe actuelle (può pour po); supprimé l'h au début de certains mots (p. e. humano et ses dérivés), pour faciliter l'intelligence de certains passages déjà assez obscurs en eux-mêmes et qu'une orthographe vieillie aurait rendus encore plus difficiles à interpréter. Hormis ces quelques points, l'orthographe du manuscrit a été reproduite aussi fidèlement que possible.*

(a) ms : figiola... mantexi — (a bis) ms : cosse.

Les citations n'étant pas toujours littérales ou précises, nous donnons dans les notes qui suivent celles que nous avons pu identifier.

(1) Cant. 1, 3

Le premier degré et échelon du divin amour est appelé *incomparable.* Avançons à son sujet en ordre. Puisque, ma sœur, très aimée dans le Christ, l'amour n'est pas autre chose que l'union de deux volontés en une seule (saint Augustin dans le livre de la Trinité) (2) et donc l'amour incomparable n'est pas autre chose qu'un certain lien de la volonté de la personne aimante à celle de l'aimée, informée et unie de telle manière qu'elle ne peut plus se retourner ni descendre vers aucune autre chose que l'on puisse lui comparer en elle-même, par suite de la conformité et de la mesure de son goût pour qui remplit tant son cœur. C'est ce qui arrive à l'âme quand elle est touchée par un goût intime de la suavité de Dieu, tellement qu'elle ne peut aimer aucune chose temporelle.

Cela s'appelle amour *insensible* parce qu'il tranche tout autre amour qui viendrait troubler cette union.

Et ce degré d'amour est nécessaire à toute âme raisonnable parce que personne ne peut se sauver qui ne préfère l'amour de Dieu à tout autre amour.

Le propre de cet amour et sa condition est de trancher tout autre amour et d'avoir et de sentir pour les autres choses peu de goût et de

Lo primo grado e scalino de lo divino amore è chiamato *incomparabile,* e procediamo, circa questo, ordinatamente. Pertanto, in Cristo dilettissima sorela, che l'amor non è altro che colligatione di due volontade in una : Santo Augustino ne lo libro de la Trinitade (2). Et ideo amor incomparabile non è altro se non uno certo ligame de la voluntà de la persona amante cum quella de la amata, informata e unita si che non se possa più rivoltare, ne discendere (b) ad alcuna altra cosa che, segundo se, si li può comparare, per la conformitade e mezura de lo suo gusto a chi tanto contiene (c) lo suo core. E questo interviene a l'anima quando quella è toccata da uno intrinseco gusto de la suavità di Dio, in tanto che non può amare alcuna altra cosa temporale.

E questo è chiamato amore *insensibile*, perciochè taglia (d) ogni altro amore perturbante la simile congiuntione.

E questo grado d'amore è necessario ad ogni anima racionabile, perciochè nullo si può salvare chi non prepone lo amore di Dio ad ogni altro amore.

La proprietà e la conditione di questo amore si è a tagliare ogni altro amore e avere e sentire tutte le altre cose cum poco gusto e sapore, como materialmente vediamo (e) che non è alcuna cosa

(b) defendere. — (c) contienere. — (d) tagiare, tagia, tagiato. — (e) de vedemo.

(2) De trin. 8, 14, PL, 42, 960 : Quid est ergo amor nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens, amantem scilicet et quod amatur.

saveur comme, dans l'ordre matériel, nous voyons qu'il n'y a pas de chose si belle et si plaisante à voir qui, sous l'action du feu, n'apparaisse sale et laide. Ainsi de l'amour : en comparaison de la chose aimée tout le reste lui paraît sans attrait.

C'est l'amour qui animait la trompette de l'Esprit-Saint, l'apôtre Paul quand il disait : *J'ai tout estimé ordure et laideur pour gagner Jésus-Christ* (3). C'est l'amour qu'avait ressenti notre Père saint Augustin quand il disait dans ses Soliloques (4) : « Oh ! heureuse et secrète douceur de l'amour de Dieu qui m'obtiendra que tu viennes dans mon cœur et m'enivres de ton amour afin que je t'embrasse uniquement et me recueille en toi moi qui suis si divisé et qui m'éloignant de toi m'évanouis ? » Ainsi l'âme en ce degré d'amour de Dieu, se contente seulement de son amour ; elle refuse et abandonne tout autre amour.

En ce degré d'amour [Dieu] présente et donne à l'âme désir et ardeur à chercher son bien-aimé, sans autre promesse ni mélange de récompense extrinsèque.

En cet état elle en vient à désirer de complaire à celui qui l'aime, au point de ne plus penser à ses propres satisfactions, bien plus de les repousser pour faire plaisir à la personne aimée. C'est pourquoi le Christ dit (5) : « Celui qui hait son âme, c'est-à-dire qui repousse

tanto bella e dilettevole a lo vedere che, mediante lo foco, non paia soza e bruta. Così fa lo amore, che ogni altra cosa alla comparatione de la cosa amata li par senza diletto. In questo amore si trovava (f) la tuba de lo Spirito Sancto, apostolo Paulo, quando diceva (3) : « Ogni cosa habio existimato como sterco e brutura per guadagnare Cristo ». Di questo aveva sentito lo nostro padre sancto Augustino quando diceva, ne li suoi Soliloqui (4) : « O felice e secreta dolcesa de lo amore di Dio, chi sarà quello che mi conceda che tu vegni nel mio core e inebrij quello de lo tuo amore, aciochè te solo abraci e mi raccolga (g) in te, [io] che sun in tante parti diviso e partendome da te evanisco ? » E cosi l'anima in questo grado d'amore di Dio solamente si contenta de lo suo amore ; rifiuta (h) e lascia ogni altro amore.

In questo grado d'amore [Dio] li apresenta e dona a l'anima uno desiderio e animo di cercare lo suo diletto, sensa altra promisione e mescolanza ne la estrinseca remuneratione.

E in questo viene a desiderare di compiacere allo suo amatore che non pensa ne li suoi propri diletti, imo li rifiuta (h) per compiacere alla persona amata. E ideo dice Christo (5) : « Chi ha in odio

(f) se trova. — (g) ricogie. — (h) refuda.

(3) Philip. 3, 8.

(4) Cette citation ne se retrouve point dans le texte actuel des Soliloques soit authentiques, soit apocryphes.

(5) Jo, 12, 25.

son propre plaisir, par amour pour moi, la conserve pour l'autre vie ». Comme s'il disait : là elle sera dédommagée et satisfaite.

Signe et caractéristique de ceux qui se trouvent à ce degré d'amour : lorsque l'on ne peut rester sans grande peine privé un peu de temps de la présence de celui qu'on aime ou de parler de lui. Et c'est quand l'âme aimante vit davantage là où elle aime que là où elle habite. Et ainsi par la divine présence qu'elle sent intérieurement dans les joies spirituelles de Dieu elle se trouve en un tel repos qu'elle ne se soucie point d'autre chose et, si elle en est privée, elle éprouve une soif pénible et aspire avec grand désir à revoir et rester avec son bien-aimé, seul réconfort de son cœur.

Le second degré et échelon de l'amour.

Le second degré et échelon de cet amour est dit *incontaminable* parce qu'il ne peut se souiller d'aucun autre attachement et désir extérieur mais il ne se réjouit, ne se plaît, ne se repose, que dans la chose aimée. C'est un degré plus parfait que le premier parce que par le premier on tranche tout autre amour mais par le second cet amour est tranché de manière à se changer en dégoût et douleur. Aussi l'ai-je également appelé amour *brûlant* parce qu'il brûle et enflamme l'âme du divin amour.

A cet amour était parvenu le chantre David, prophète, quand il

l'anima sua, cioè rifiuta (h) li suoi piaceri per lo mio amore, in l'altra vita se li riserva ». Quasi dica : Lì, sarà restituita e satisfata.

Lo segno e la demostratione di quelli che si trovano in questo grado d'amore : quando non sensa grande pena può stare uno poco di tempo privata della presentia di quello che ama, o di lui ragionar. E questo si è quando l'anima amante più vive unde ama, che unde abita. E così per la divina presentia, che sente intrinsecamente in li spirituali diletti di Dio, si trova in tanto riposo che non se ne cura di altra cosa e, privata che sia di questo, stà in una penosa sete, et brama cum grande desiderio di rivedere e stare con lo suo diletto e solo conforto de lo suo core.

Lo secondo grado e scalino de l'amore.

Lo secondo grado e scalino di questo amore è detto *incontaminabile,* perciochè non si può macculare di alcuna altra affectione e desiderio esteriore, ma solo si alegra, solo si diletta, solo si riposa, in la cosa amata. Questo è più perfetto grado che lo primo, perciochè per lo primo si taglia ogni altro amore, e per lo segundo, ogni altro amor è tagliato, sì se converte (i) in fastidio e dolore. Et ideo ad un altro modo è chiamato *amore incensivo,* perciochè incende e infiamma l'anima de lo divino amore.

(i) convertisce.

dit (6) : « *Unam petii a Domino hanc requiram ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae*, parce que en elle seule se trouvent le repos, l'allégresse, la joie, la satisfaction de mes désirs et affections ». De même l'Apôtre quand il disait (7) : «Le monde m'est crucifié et moi au monde ». Comme s'il disait : je ne me soucie de rien si ce n'est de mon Seigneur Dieu Et ainsi Aurèle Augustin mon père lorsqu'il fut si attiré à Dieu par le sentiment de la douceur que cette vie lui devint abominable. il disait : « Pourquoi suis-je dans cette vallée de misère ? Je ne sais que faire parce que ton parfum, o mon Seigneur, éveille en moi les joies éternelles ».

Il fallait que montât à ce degré l'âme enamourée, lorsqu'elle disait dans le Cantique (8) : « *Indica mihi quem diligit anima mea. Ubi pascas, ubi cubes in meridie*, c'est-à-dire : où te repais-tu, mon bien-aimé désirable, et où te reposes-tu ? Dis-le moi, ô mon unique espérance. Mon repos est à midi, c'est-à-dire dans l'amour. Il brûle le cœur purifié de l'amour terrestre, semblable au mien, avec lequel et pour lequel j'avais déjà créé le cœur humain pour y prendre mon repos avec joie et pour ma table abondante parce que « mes délices sont d'être avec les enfants des hommes » (9). Voilà mon banquet

A questo era pervenuto il citarizante David profeta (6), quando diceva (k) : *Unam petii a domino, hanc requiram. ut inhabitem in domo domini, omnibus diebus vitae meae,* perciochè in quella solo trovo riposo, alegresa e gaudio, e fine alli miei desiderij e diletti. Similmente lo apostolo, quando diceva (7) : *Il mondo a me è crucifixo e io allo mondo*, quasi dica : Non me ne curo di alcuna cosa, excepto de lo mio Signore Dio.

E cosi lo Aurelio Augustino, padre mio, quando fu tanto tirato a Dio per lo gusto de la dolcesa, questa vita gli era abominabile, dicendo : « Perchè son io in questa valle di miseria ? Non sapio che fare, perciochè lo odore tuo, Signore mio, suscita in me li diletti eterni »

A questo grado bisognava che salisse la inamorata anima, quando diceva in la Cantica (8) : « *Indica mihi quem diligit anima mea. Ubi pascas, ubi cubas in meridie* », cioè unde pasci tu, o diletto mio desiderabile, e unde ti riposi ? Dimi, o sola speransa mia : lo mio riposo è in lo mezo giorno, cioè in lo amore. Arde e lo purgato core de lo amore terreno, simile allo mio, con lo quale, e per lo quale, habio già creato lo cor umano per lo mio diletto riposo, e la mensa mia doviziosa (l) ; perciochè le delicie mie *esse in filiis hominum* (9). Questo è lo mio pasto et questo è lo mio riposo ;

(k) dice. — (l) diviciosa.

(6) Ps. 26, 4.
(7) Gal. 6, 14.
(8) Cant. 1, 16.
(9) Prov. 8, 31.

et mon repos. *Ne vagari incipiam post gregem sodalium tuorum* (10). Enflamme donc mon amour et purifie mon cœur, toi qui es mon créateur, afin que je n'aille pas vagabonder dans la voie de tes élus et en les aimant dans ta compagnie, leur donner une part de ton amour, parce que c'est toi seul que je cherche et toi seul que je désire, ô mon doux amour.

Et remarquez à ce propos un mystère bien caché: l'âme enamourée ne nomme point par son nom son amant, mais elle l'appelle amour. Et cela pour plusieurs et diverses raisons. D'abord, pour la plénitude de l'amour qui la possède. C'est pourquoi S. Augustin dit que le cœur plein d'amour ne sait parler que de l'amour. Secondement, pour la grande suavité, le doux sentiment et la satisfaction qu'elle éprouve en nommant l'amour. Et cette suavité est si grande qu'elle dissout et liquéfie le cœur de l'amante comme il est dit dans le Cantique (11) : « Mon âme s'est liquéfiée quand mon bien-aimé m'a parlé ». Certainement parce que le cœur aimant estime tellement ce qu'il aime qu'il ne trouve aucun nom digne de son amour.

Et ainsi (l'âme) croit qu'en parlant de la sorte elle doit être comprise par tous, comme l'enamourée Madeleine, lorsque au Christ, sous la forme de jardinier, elle dit (12) avec une grande douleur : « Messire, si tu l'as enlevé, dis-le-moi ». Elle ne nomme pas le Christ, croyant

ne vagari incipiam post gregem sodalium tuorum (10). Arde adoncha l'amor mio e purga lo cor mio. Tu, che sei lo mio fattore, aciochè io non vada vagabunda per la via de li tuoi eletti e amando quelli in la tua compagnia, e parte lo tuo amore con quelli, perchè te solo cerco, e te solo bramo, o dolce amor mio.

E notate circa questo, uno e completo misterio ; che l'anima inamorata non nomina lo nome proprio de lo suo amante, ma lo chiama amore. E questo è per più varie e diverse ragioni : 1° *per la pienezza de l'amore* che ha de dentro. Et ideo, dice Augustino che lo core pieno d'amore non sa parlare che del amore. Secondo : *per la grande suavitade* e dolce sentimento e diletto che riceve nominando amore. E si è tanta quella suavitade che risolve e liquefa lo core del amante, segundo che dice in la Cantica (11) : « L'anima mia è liquefatta quando lo mio diletto mi ha parlato ». Certamente, perciochè lo cor amante tanto estima la cosa amata che non trova nome alcuno degno allo suo amore.

E così si crede che, per questo parlare, di ognuno debbe essere intesa, como la inamorata Madalena, quando [a] Cristo, in forma di ortolano, cun grande pianto dice (12) : « Messere, se tu l'hai tolto, dimelo ». Non nominando Cristo, credendo, per lo grande amore che solo a lui portava, dovesse essere intesa.

(10) Cant. 1, 6.
(11) Cant. 5, 6.
(12) Jo, 20, 15.

par suite du grand amour qu'elle lui portait qu'elle devait être comprise.

Le propre de cet amour très parfait c'est qu'il aime si purement et si constamment qu'il ne cherche aucune autre récompense que celui qu'il aime, il aime son objet pour lui-même et pour sa bonté innée et pour sa délectable beauté qui l'attire et le pousse à l'aimer parfaitement.

Ce sincère et pur amour saint Augustin en parle quand il dit blessé d'amour : « En vérité qui attend de Dieu autre chose que Dieu ne cherche et n'aime point Dieu en vérité ».

Ainsi se trouve en ce degré d'amour tout amant quand, laissant toute chose, il ne cherche que celui qu'il aime. En ce degré d'amour l'âme ne demande qu'à connaître en lui-même son bien-aimé ; parce qu'elle espère qu'en le connaissant, elle se conformera à lui et croîtra dans son amour à cause du haut jugement que Dieu donne de la chose aimée et de l'espérance d'un amour réciproque. Aussi à ce degré, on comprend clairement, bien que la volonté n'aime que ce qu'elle connaît, qu'apparaît toujours plus l'insuffisance de la vision, de sorte qu'elle [l'âme] devienne plus soucieuse de chercher.

Le signe que l'âme est à ce degré d'amour est une édification de l'humilité c'est-à-dire un abaissement ou plutôt une privation des autres satisfactions; l'âme peut ainsi connaître qu'elle est montée à ce degré et comprendre, quand elle se plaît tant à ce goût de la douceur et de la suavité des secrets de Dieu, que tout le reste elle le re-

La proprietà de lo purissimo amore si è : tanto puramente e costantemente ama che nullo altro premio cerca che quello che ama, ma ama lo oggetto suo per se stesso, e per la sua innata bontade, e per la sua delettabile bellesa, la quale muove e tira in lo diletto suo perfetto, cioè de lo amore.

Di questo sincero e puro amore parla il ferito d'amore Augustino, quando dice : « In veritade chi da Dio cerca altro che Dio, non cerca ne ama Dio in veritade ». Si trova dumque in questo grado d'amore ogni amante quando, lassando ogni cosa non cerca altro che quello che ama.

In questo grado d'amore l'anima non domanda altro che cognoscere intrinsecamente lo suo amato perciochè spera che cognoscendolo si conformerà e crescerà in lo suo amore, per lo alto iudicio che dà Dio de la cosa amata, e speransa di reciproco amore.

Unde in questo scalino si comprende chiaramente, benchè la voluntà non ami se no la cosa conosciuta, si pare sempre, più o vero manco vedere (m), et così diventa più sollecita a cercare.

In segno di essere l'anima in questo grado d'amore si è una edificatione de la umiltade, cioè inclinatione, ovvero privatione de li altri diletti, unde l'anima può cognoscere che è ascesa in questo scalino e

(m) le texte est ici altéré.

garde comme rien et le supporte avec douleur et avec larmes. Je dis qu'ils sont très peu nombreux ceux qui entendent cette douceur ou la pareille et la suavité du divin amour, parce qu'ils ne l'ont pas expérimentée car elle est de telle sorte que personne ne la comprend qui ne l'ait goûtée. C'est de cet amour divin que le prophète dit (13) : *Gustate et videte*, à savoir en le goûtant vous comprendrez combien est suave l'amour du Seigneur.

Le troisième degré et échelon de l'amour.

Le troisième degré du divin amour est dit *imperturbable* parce que rien ne peut troubler l'âme enamourée que la privation de son (amour); de même qu'elle ne s'attriste de rien autre, pourvu qu'elle comprenne qu'elle ne perd pas son amour. Et la raison en est que c'est en lui que reposent toutes ses complaisances.

Donc comme ni chaud ni froid ni faim ni surveillance ni contradiction des parents ni autres passions n'éloignent le cœur de l'amour humain, mais souvent le fortifient, ainsi l'âme embrasée de l'amour de Dieu. Aussi ni pour adversité ni pour aucune contrariété ils ne se séparent jamais de l'amour de leur créateur, comme dit Salomon (14): « Le juste ne se trouble jamais quoi qu'il arrive en cette vie ». Ils sont

se comprende, quando si diletta tanto de lo gusto de la dolcesa, e de la suavitade de li secreti di Dio, che ogni altra cosa e stima como nulla, e quella porta cun dolore et cun lacrime.

Dico sono pochissimi quelli che ben intendono questa e simile dolcesa, e la suavitade del divino amore, perciochè non hanno provato e si è di tal condicione che nullo la intende chi non ha gustato. E per amor divino dice lo profeta (13) : *Gustate et videte*, cioè gustando intenderete quanto è soave lo amore de lo Signore.

Il terzo grado e scalino del amore.

Lo terzo grado de lo divino amore si domanda *imperturbabile*, perciochè nulla altra cosa puo perturbare l'anima inamorata che la privatione de lo suo. Et ideo così como de nulla altra cosa si contrista, dummodo che intende di non perdere lo suo amore. E la ragion si è questa, perciochè in questo si riposano tutti li suoi diletti.

Unde, como ne caldo, ne freddo, ne fame, ne guardia e contraditione de li parenti, o altre passioni, rimove lo core da lo amore umano, ma molte volte lo confirmano più, così l'anima abbruciata de lo amore di Dio. Sì che ne per adversitade, ne per alcuna contrarietade, mai non si partono da l'amor de lo suo creatore, come dice Salamone (14), che lo giusto mai non si conturba per alcuna cosa che accade in la presente vita. E perciò son falsi amatori tutti quelli che

(13) Ps. 33, 9.
(14) Prov. 12, 21.

donc de faux amants ceux que l'adversité ou la prospérité éloigne de leur Seigneur.

Le propre de cet amour est de produire un ennui continuel et une anxiété de l'âme à cause de l'éloignement de son bien-aimé parce que, en ce degré d'amour, ni en elle-même ni hors d'elle même elle ne trouve le repos. C'est pourquoi l'âme enamourée, placée en ce degré de l'amour, lorsque lui est ôtée la suavité de la présence divine, se met à crier, soupirant avec Origène sur le Cantique (15) : « Dis-moi, dis-moi où est allée mon allégresse, où s'est caché mon amour, où est la douceur de mon cœur ? » En ces paroles elle témoigne d'une souveraine douleur de la disparition de son amour ; tellement que toute abondance elle l'estime à pauvreté, toute joie lui paraît tristesse, comme l'enamouré Augustin le dit au livre de ses *Confessions* : « Toute richesse qui n'est pas mon Seigneur me paraît souveraine pauvreté ».

En ce degré d'amour était la Madeleine quand elle se tenait pleurant près du tombeau (16) et bien qu'elle eût vu les anges qui la réconfortaient au sujet de la résurrection de son maître, néanmoins com-

per adversità, ovvero per la prosperitade si partono da lo suo signore.

La proprietade di questo amore si è a partorire un continuo tedio et ansietade de la mente, per la alungatione de lo suo diletto, perciochè in questo grado d'amore ne in se stessa, ne fuora di se, trova riposo. E per questo l'anima inamorata, posta in questo grado de l'amore, quando le è sottratta la suavitade de la presentia divina, allora grida, suspirando, cun Origenes, supra la Cantica (15), dicendo : « Dimmi dimmi in che logo è andata la mia alegresa, unde si è nascosto (n) lo mio amore, unde è la dolcesa de lo mio core ? Ne le quali parole dimostra summo dolore de la subtratione de lo suo amore, in tanto che ogni abundantia estima povertade e ogni gaudio iudica essere tristitia, como inamorato Augustino dice in lo libro de le sue Confessioni : « Ogni ricchezza che non è lo mio Signore mi par somma povertade ».

In questo grado d'amore era la Madalena, quando stava allo monumento a piangere (16) e, non obstante che avesse veduto li angeli, li quali la confortavano de la resuretione de lo suo maestro, niente-

(n) ascoso.

(15) Ps. Origène, hom. de Maria-Magdalena, dans Origenis Operum tertia pars édit. Merlin, Paris, 1536, p. 178. F : Heu, heu, quo abiit gaudium meum ? Ubi latet amor meus ? Ubi est dulcedo mea ? Le même texte est cité plus loin (n. 54) plus complètement. L'homélie apocryphe semble un écrit latin du haut moyen-âge. Elle est signalée par Baronius (Martyrologe, notes du 22 juillet) comme un des textes les plus célèbres sur sainte Madeleine.

(16) Jo, 20, 11.

dit Origène sur ce passage (17), elle ne cessait de pleurer dans son cœur, disant aux anges : « O mes anges, laissez là vos consolations par lesquelles vous croyez secourir ma douleur laquelle est sans mesure. Je souffre, orpheline, pupille dépouillée de tout mon bien. Ne pensez pas pouvoir suppléer à une pareille perte ; toutes les langues et les flatteries angéliques ne suffiraient pas, jointes à celles des hommes, à me consoler ; aussi je ne fais autre chose que pleurer. Oh ! posséder mon doux Jésus ! Le beau visage, céleste et délectable, agréable nourriture, cordial, vraie médecine et seul remède à mes larmes ! Mon cœur est percé d'une douleur sans mesure, tout meurtri ! C'est pourquoi me sont à charge tous les consolateurs ; ils me pèsent, ils m'ennuient et ne me consolent point. Je cherche mon créateur qui est la nourriture vivante de toute mon allégresse et de toute créature humaine ». C'est pourquoi, comme dit le dévot Bernard, dans son traité *de la charité* (18), « en vain se fatigue celui qui cherche à adoucir les douleurs du cœur qui aime, parce que la douce blessure de l'amour ne peut être guérie que par Dieu seul, et à cela ne sert

dimeno, como dice Origenes (17), supra quello passo : che dice, Non cessava da le lacrime in lo suo core dicendo alli angeli : « O angeli miei, gettate via li vostri conforti, credendovi satisfare allo mio dolore, lo quale è senza misura. Patisco, orfana, pupilla spogliata da ogni mio bene. Non pensate di potermi supplire a così grande mio danno che non basteriano tutte le lingue e le lusinghe (o) de la angelica natura, cum quelle de la umana a consolarmi, che pur non sapio far altro che piangere ! O. aver lo mio dolce Gesù ! Quello bello aspetto, empireo e dilettabile, gratioso cibo, cordiale, vera medicina e solo remedio alle mie lacrime ! Lo mio cuore è chiavato da smisurato dolore, tramortito ! E perciò mi son in gravesa tutti li consolatori, mi aggravano, et mi attediano e non mi consolano. Io cerco lo mio creatore, lo quale è vivo nutrimento di ogni mia allegresa e di ogni umana creatura ». E perciò, como dice lo devoto Bernardo, in lo suo trattato *de la carità* (18) : « In vano si affatica colui che adopera di mitigare li dolori de lo cor amante, perciochè la dolce ferita del amore bisogna che sia curata da Dio solo, e per ques-

(o) lugenge

(17) Ps. Origène, hom. de M. Magdalena, 1, 17, 178 E (cf. n. 15) : Je n'y retrouve qu'une partie de la citation qui doit être une paraphrase : Intra se cogitat dicens : Proh dolor ! qualis est ista consolatio ; qualis est ista visitatio ? Onerosi sunt mihi omnes consolatores. gravant me et non consolantur. Ego antem quaero creatorem.

(18) Ps. Bern. de Caritate, 2, 8, PL. 184, 588 : c'est le sens de tout le paragraphe : Frustra... sic languentis animae conatur quis exteriori solatio lenire dolorem. Non est gratia citra Deum unde possit solatium capere. C'est Richard de Saint-Victor, *De gradibus caritatis*, 2, PL., 196, 1199 A.

sucune consolation humaine.» Et ainsi, jour et nuit, elle va cherchant comme dit le Cantique (19) : « Dans mon petit lit j'ai cherché celui qu'aime mon âme ». Ces mots témoignent de l'anxiété avec laquelle elle cherche puisqu'elle dit : *Dans mon petit lit*, c'est-à-dire dans le secret du cœur, où en général toute âme dévote se repose et cependant le cœur enamouré avec beaucoup d'angoisse aspire vers son bien-aimé.

Mais remarquez que, non sans mystère, elle dit : *petit lit*, parce que l'on ne peut aimer parfaitement Dieu et le monde : comme la couverture d'un seul lit ne peut en couvrir deux, de même l'on ne peut goûter les délices de deux amours contraires. C'est pourquoi qui cherche les délices du monde éprouve ce que dit Isidore : il perd celles de Dieu.

Elle témoigne encore de sa sollicitude, en disant non pas *de jour*, mais *de nuit*. Par là elle donne à entendre mystiquement que, de même que dans la nuit cesse le bruit du tracas du monde et ne se voit plus la beauté des choses mondaines, ainsi qui veut bien chercher Dieu doit s'écarter et se séparer du bruit des activités terrestres et parfaitement mépriser toutes leurs douceurs, et ainsi dans la nuit, c'est-à dire dans le vrai repos de l'âme et mépris du monde, non seulement il verra mais il trouvera et embrassera son doux et savoureux Jésus,

to non giova alcun solazzo umano. E così giorno e notte va cercando come si dice in la Cantica (19) : « In lo mio letticciolo ho cercato quello che ama l'anima mia ». In questo parole si dimostra con quanta ansietade va cercando, perciochè dice : Ne lo mio letticciolo, cioè ne lo suo secreto core, ne lo qual logo comunamente ogni anima devota si riposa, ma pur lo cor inamorato, cun grande ansietade aspira a lo suo diletto.

Ma notate che non sensa misterio, dice : letulo, perciochè non si può amare perfettamente Dio e lo mondo e como la copertura di uno letto non può coprire due, così non si può gustare li diletti de due amori contrarii. Per la qual cosa chi cerca li diletti de lo mondo gli intervenirà quello che disse Isidoro, cioè : Scade [da] quelli di Dio.

Dimostra etiam la sua sollicitudine, perciochè non dice *di giorno*, ma *di notte*. E. perciò misticamente da ad intendere che così como la notte si cessa da lo strepito de la sollicitudine (p) de lo mondo, e le bellese de le cose mondane non si vedono, cosi chi vuole cercare bene Dio debe cessare e separarsi da lo strepito de li esercizi terreni, e perfettamente dispregiare tutti li lor diletti, e così ne la notte cioè in la vera quiete de la mente e disprezzo del mondo, non solamente vedrà, ma lo troverà ed abbraccerà lo suo dolce e sapo-

(p) solitudine.

(19) Cant. 3, 1.

disant avec le Psalmiste (20) : « La nuit est ma lumière dans mes délices ».

Elle montre encore combien intérieurement nous devons le chercher quand elle dit : « celui qu'aime mon âme » : celle-ci est la chambre de l'amour intime et cordial.

Mais avec raison ou pourrait demander : Si cette âme enamourée cherche aussi ardemment et anxieusement et intimement son amant, pourquoi parfois se plaint-elle qu'elle ne le trouve point alors qu'il semble s'offrir à qui l'appelle et qui le cherche, puisque « toutes ses délices sont d'être avec les enfants des hommes ? (21) ». Le dévot Bernard répond : « Le Seigneur parfois s'éloigne et se cache à l'âme enamourée afin d'être cherché plus ardemment et, cherché avec plus d'allégresse, d'être trouvé et ensuite gardé dans le secret ».

Et remarquez que, bien que Dieu soit toujours présent à l'âme, néanmoins il n'est pas toujours vu, parce que l'œil de l'intelligence n'est pas toujours disposé pour l'acte de voir, par exemple quand il est enténébré et aveuglé par l'amour des choses terrestres. D'où le mot du dévot Bernard (22) : « L'œil de l'amour contemple perpé-

roso Gesù, dicendo cum lo Salmista (20) : « La notte è la mia illuminatione in le delicie mie ».

Ancora dimostra quanto intrinsecamente lo dobbiamo cercare, perciochè dice : quello che ama l'anima mia, la quale è camera de lo intrinseco e cordial amore.

Ma ragionevolmente si patrebbe domandare : O se questa anima inamorata così ardentemente e sollicitamente e intrinsecamente cerca lo suo amante, che vuol dire che alcuna volta si lamenta che non lo trova, il quale pare che si offerisse a chi lo dimanda, et a chi lo cerca, perciochè tutte le sue delicie sun ad essere cun li figliuoli de li uomini (21) ? Risponde il devoto Bernardo : « [Il] Signore alcuna fiata si leva e si asconde da la mente inamorata, acciochè più ardentemente sia cercato, e cercato, cum maggiore allegresa sia trovata, e pur segretamente sia guardato.

E notate che, benchè Dio sia sempre presente a l'anima, nientedimeno non è sempre veduto, perciochè lo occhio (q) de lo intelletto non è sempre disposto allo atto di vedere, ut puta quando è ottenebrato e eccecato da lo amore de le cose terrene. Unde dice lo devoto Bernardo (22) : « Lo occhio (r) de lo amore continuamente contem-

(q) lo logo. — (r) lo ogio.

(20) Ps. 138, 11.
(21) Prov. 8, 31, cf. Sap. 6, 13.
(22) Peut-être De caritate, 3, 16, PL. 184, 592 B : Amor enim vehemens, ut ait Augustinus, non potest non videre quem amat, quia amor oculus est et amare videre est. — C'est Richard de Saint-Victor, De gradibus caritatis, c. 3, PL, 196, 203 A.

tuellement ce qu'il aime; dans ses paroles et ses actes il se tourne vers ce qu'il sait agréable à son amour ». En ce degré de l'amour, où l'âme enamourée s'approche complètement de Dieu, celui-ci lui communique une telle vigueur que, par chaque acte vertueux, elle devient plus robuste et forte avec le secours divin et préservée de toute connaissance et opération défectueuses. C'est pourquoi il est dit dans l'Ecclésiastique (23) : « Celui qui s'est approché ou abandonné tout à Dieu ne chancelle d'aucun côté ».

Le signe évident que l'âme est parvenue à ce degré est que, pour aucune chose terrestre de quelle manière qu'elle arrive, elle ne pleure jamais parce qu'en elle les larmes sont séchées par la grande et intime chaleur de l'amour, mais elle réserve ses larmes avec saint Pierre pour la contrition de ses péchés ; avec Joseph pour la compassion à l'égard du prochain ; avec Tobie et Anne pour la disparition de son fils, c'est-à-dire de Jésus-Christ, son époux bien-aimé, et avec Job pour le retard et l'ajournement des joies célestes (24). Voilà comment doit pleurer l'âme quand elle perd son cher époux qui est un bien infini, rempli de tout bien dont le nom change et ôte la vue de tout autre bien aux affections dignes de sentir cette saveur.

pla quello che ama ; ne in detti, ne in fatti si piega da quelle cose che li cognosce essere grate allo suo amore. In questo grado del amore ne lo quale se aremba l'anima inamorata totalmente a Dio, le appronta uno tale vigore che in ogni atto virtuoso diventa più robusta e forte mediante lo divino adiuto, e preservata da ogni cognitione e operatione defetuosa. E perciò si dice in lo Ecclesiastico (23) : « Quello che si è arembato, ovver abbandonato tutto in Dio mai non si piega in la banda alcuna ».

Lo segno evidente che l'anima sia in questo grado pervenuta : quando per alcuna cosa terrena, in che modo si vegna mai non lacrima, perciochè in lei son essicate (s) le lacrime per lo grande e intrinseco amoroso calore, ma riserva le lacrime cum sancto Petro per la contritione de li suoi peccati, e con Iosephe per la compassione de li suoi prossimi, et con Tobia e Anna per la subtratione de lo figliolo, cioè Gesù Cristo, sposo diletto, et cum Iob per la dilatione e prolungatione de li gaudii celestiali (24). In tal modo debe piangere l'anima quando perde lo suo diletto sposo, lo qual è un ben infinito e pieno di ogni bene, lo nome de lo quale muta et leva la vista di ogni altro bene, e alli gusti degni di sentire questo sapore (t).

(s) excechate. — (t) texte altéré.

(23) Eccli., 34,16.
(24) Mat. 26, 75 ; Gen. 42, 34 ; Tob. 10, 3 ; Job. 16, 17.

Le quatrième degré de l'amour.

Le quatrième degré de l'amour est appelé *invincible*. C'est parce qu'aucune joie du monde ni affection de la chair, ni attaque quelconque des ennemis ni aucune autre chose ne peut surmonter ni vaincre pareil amour. La raison en est que l'amour transforme l'amant dans la chose aimée comme le voulait notre Père Augustin lorsqu'il dit : « Puisque l'amant est transformé, il convient qu'il reçoive ses propriétés et conditions ».

Donc l'âme aimant Dieu, qui est très fort et invincible, il est nécessaire qu'elle aussi devienne très forte et que rien ne puisse la surmonter ou la vaincre. C'est pourquoi l'épouse dit dans le Cantique (25) : Son amour est fort comme la mort qui vainc et surmonte toute chose vivante ».

Cet amour invincible est appelé *blessant* parce qu'il transperce intimement le cœur, il produit des soupirs, il fait pâlir la face, il rend froides toutes les extrémités et embrase intimement tout l'être de sorte que ni la mort ni la vie ne peut changer sa disposition.

Lo quarto grado del amore.

Lo quarto grado de lo divino amore è chiamato *insuperabile* (u), ideo cosi detto perciochè nullo dilettabile de lo mondo, ne affectione de la carne, ne qualunque impugnatione de li inimici, ne alcuna altra cosa può separare, ne vincere simile amore. La ragione è questa, che lo amore trasforma lo amante in la cosa amata, come voleva nostro padre Augustino, lo qual dice : « Poichè lo amante è trasformato, conviene che riceva le proprietade e le conditioni sue ».

Amando adunque l'anima Dio, lo quale è fortissimo e invincibile, è (v) necessario che l'anima etiam diventi fortissima, e da nulla cosa possa essere superata ovvero vinta. E perciò la sposa in la Cantica dice (25) che sua dilecione è forte come la morte, la qual vince e supera ogni cosa vivente.

Questo insuperabile amore è chiamato *vulnerante*, perciochè intrinsecamente trapassa lo core, e genera sospiri, e impallidisce la faccia, e rende tutti le extremitadi fredde, e tutto intimamente accende, che ne la morte, ne la vita può mutare la sua affectione.

(u) le texte porte *inseparabile*, mais tout le développement montre qu'il faut lire : *insuperabile*, comme d'ailleurs le porte le *De Caritate* et le texte de Richard de Saint Victor à qui est empruntée cette classification. — (v) elle necessario.

(25) Cant. 8, 6.

C'est à ce degré d'amour que se trouvait la Madeleine quand elle était invinciblement enamourée du Christ. Elle était seule au tombeau : ni l'horreur du corps mort, ni la peur d'aucune bête sauvage, ni la crainte d'aucun homme, ni l'épreuve et la souffrance de la chaleur ou du froid, de l'air ni de l'eau ou de toute autre chose qui pouvait survenir contraire à son amour, n'auraient pu lui faire abandonner le sépulcre du Christ, au point qu'elle aurait même abandonné son propre corps source de sa vie, plutôt que de se laisser séparer de son amour. Comme dit Hugues, il était plus facile pour l'âme d'abandonner le corps où elle habitait que le corps du Christ qu'elle aimait.

De cet amour invincible le dévot Bernard disait encore dans son traité *de la charité* (26) : « O force invincible de l'amour qui as vaincu celui qui était invincible, comme tu as soumis à chacun celui de qui dépend toute chose. Dieu est tellement vaincu par l'amour que non seulement il a voulu devenir homme, mais homme outragé par les hommes, et méprisé du peuple ».

A ce degré d'amour le Christ invite l'âme dans le Cantique (27) :

In questo grado d'amore si trovava la Madalena quando era insuperabilmente inamorata di Cristo. Stava sola allo monumento, unde ne lo orrore de lo corpo morto di Cristo, ne paura di alcuna bestia selvatica, ne lo timore di alcun uomo, ne la passione e la pena de lo caldo o de lo freddo, ne de aria o de acqua, o di alcuna altra cosa, la quale advenisse per contra lo suo amore, avrebbero (x) ritratta da lo monumento di Cristo, in tanto che più tosto l'anima avrebbe abbandonato lo suo corpo unde viveva che la Madalena si fosse separata da lo suo amore. E como dice Ugo, che più facile cosa era che l'anima abbandonasse lo corpo unde abitava che quello corpo di Cristo lo quale amava.

Di questo insuperabile amore altrimenti diceva il devoto Bernardo, nel suo trattato de la carita, dicendo (26) : « O insuperabile virtù d'amore la quale hai vinto quello che è invincibile, in che modo hai sottoposto ad ognuno quello a chi ogni cosa fu sempre soggetta ? In tanto che Dio è vinto d'amore, e non solamente ha voluto essere fatto uomo, ma nomo obrobriato da li uomini e disprezzato da popolo ».

A questo grado d'amore ne invita Cristo (y) una anima, in la Cantica (27) : « Asetime come signacolo supra lo tuo core ».

(x) avireivano. — (y) X° p. una.

(26) De caritate, 1, 2, PL. 184. 585 A : O insuperabilis virtus caritatis quae ipsum quoque insuperabilem superasti et cui omnia subiecta sunt omnibus quodammodo subiecisti dum victus amore Deus... factus non solummodo homo sed opprobrium hominum et abiectio plebis. C'est Richard de Saint-Victor, *ibid.*, 1, PL, 196, 1196 A.

(27) Cant. 8, 6.

« Mets-moi comme un cachet sur ton cœur ». Vous devez donc comprendre spécialement que le Christ s'est comparé au cachet de l'amour, parce que la vie du Christ est surtout le miroir du parfait amour. Si fixe et fervent il doit être dans le cœur de l'âme dévote qu'elle puisse conformer et assimiler toute sa vie à la vie et à l'amour du Christ, qu'il a porté gravé sur toutes les parties de son corps : sur la tête avec la couronne d'épines, sur les mains et sur les pieds avec les clous, au côté avec la lance, en tout son corps avec les durs et cruels fouets, tellement qu'il n'y eut aucune partie de son corps qui ne fut marquée par l'amour. Bref toute âme qui se placera devant ce miroir et qui se mirera dans ce grand signe d'amour et y pensera dévotement, c'est-à-dire aux amertumes du Seigneur éternel, aux si lourdes peines qu'il a souffertes pour elle, avec quelle ferveur et quelle droiture il a cherché son salut sans faillir, agissant ainsi elle deviendra folle d'amour jour et nuit, cherchant visiblement l'honneur divin et le salut universel de toutes les âmes.

Le propre et la condition d'un pareil amour est de rendre l'âme enamourée languissante ; langueur qui, selon le dévot Bernard, dans son traité *de la charité* (28) n'est pas autre chose que le dégoût d'un impatient désir dont elle est nécessairement affligée. L'âme ardem-

Onde avete ad intendere notanter (?) che Cristo si è assimilato allo signaculo de lo amore, perciochè la vita di Cristo massimamente è specchio de perfetto amore, tanto debe essere fissa e firma nel core de l'anima devota che possa conformare e assimilare tutta la vita sua alla vita e allo amore di Cristo, lo quale ha portato scolpito in tutte le parti de lo suo corpo : ne lo capo, cum la corona de le spine ; in le mani e li piedi cum li chiodi ; in lo lato cum la lancia, e in tutto lo suo corpo, cum duri e crudeli flagelli ; in tanto che non era parte alcuna de lo suo corpo che non fosse signata d'amore.

E brevemente, ogni anima che si mettrà a questo specchio, o si specchi in questo grande segno d'amore, e devotamente ripensi questo, cioè quanto amaramente lo Signore eterno quante gravissime pene per lei ha patito, quanto ferventemente, drittamente ha cercato la sua salute, senza alcun fallo, facendo questo l'anima impazzirà d'amore, di e notte cercandolo visibilmente lo divino honore et di tutte le anime universalmente la salute.

La proprietade e la conditione di simile amore si è che fa l'anima inamorata languida, lo qual languore segundo lo devoto Bernardo nel trattato suo *de la caritade* (28), non è altro se non uno tedio di uno impaziente desiderio, de lo quale necessariamente è afflitta. Lamenta l'anima ardentemente inamorata per la absentia de lo suo

(28) De caritate, 2, 7, PL. 184, 588 A : Et hic languor amoris qui non est aliud nisi taedium impatientis desiderii quo necesse est affici mentem vehementer amantis absente quem amat. C'est Richard de Saint-Victor, *ibid.*, 2, PL. 196, 1198 D - 1199 A.

ment enamourée se lamente sur l'absence de son bien-aimé ; cette langueur provient du désir très ardent qu'elle éprouve pour son amant, comprenant que de lui dépend sa vie, que sans lui elle est morte pour elle-même, comme dit l'enamouré saint Augustin dans ses *Confessions* : « L'âme enamourée bouillonne d'un désir très ardent et aspire à la source de la vie afin que s'y désaltérant elle puisse vivre ».

En second lieu cette langueur naît d'un furieux désir avec lequel l'âme va vers l'époux Jésus, tellement qu'elle méprise toute chose créée et soi-même, pour ne plaire qu'à lui. Ainsi fit la Madeleine dans la maison de Simon le lépreux ; ni invitée ni accompagnée, ne considérant ni son honneur ni sa dignité, ni sa situation, sans aucun souci du monde, embrasée d'amour, elle se jeta aux pieds du Christ, parmi les convives, criant non de bouche mais de cœur et demandant miséricorde pour ses péchés. Ainsi dit saint Augustin dans le livre de ses Confessions (29), sur ce mot du psalmiste (30), parlant à Dieu : « *Dis, Seigneur, à mon âme, je suis ton salut* ; et moi Seigneur je courrai à cet appel et je te saisirai, Seigneur mon Dieu, disant : ne veuille point cacher ta face, je veux mourir à moi-même et à toutes les créatures pourvu que je te voie ».

diletto, e tale languore nasce per lo ardentissimo desiderio cum lo quale lo suo amante, intendendo che da quello dipende la sua vita, e senza quello essa è morta a se stessa, come dice lo inamorato Augustino, in le sue Confessioni : La inamorata anima bolle de lo ferventissimo desiderio, anela alla fonte de la vita, aciochè, bevendo di quella pozza, viva. Secondariamente nasse questo tale languore da uno furibondo desiderio cun lo quale camina l'anima apresso lo suo sposo Gesù, in tanto che ogni cosa creata e se stessa disprezza, aciochè a quello solo piaccia. Come fece la Madalena in casa di Simon Leproso, la qual non invitata, non accompagnata, non considerando lo suo onore, ne la sua dignitade, nc de lo stato suo, sichè senza alcun rispetto de le mondo abbruciata de l'amore si gittô alli piedi di Cristo inter li convitati, non da bocca, ma cum lo core gridando e demandando misericordia de li suoi peccati. Così dice Sancto Augustino ne lo libro delle *Confessioni* (29), sopra di quello parlare de lo Salmista (30), parlando cum Dio : Dì, Signore, a l'anima mia : io son la tua salute, e io, Signor mio, correrò appresso a questa voce, e sî te piglierô (z), Signor Dio mio, dicendo : Non voler abscondere la tua faccia. Voglio morire a me e a tutte le creature pur che io veda te.

(z) **pigiero... fassa... vogio.**

(29) Conf. 1, 5, PL, 32, 665 : Curram post vocem hanc et apprehendam te. Noli abscondere a me faciem tuam, moriar ne moriar ut eam videam.
(30) Ps. 34, 3.

Certainement cette langueur s'engendre d'une inestimable douceur que l'âme goûte comme venant de Dieu plus que d'elle-même ; c'est pourquoi elle ne s'aime qu'en Dieu, et pour l'amour de Dieu ; elle est morte à elle-même ; comme le conclut notre père Augustin dans son *De Trinitate*, nous devons par amour nous approcher et nous fixer dans la bonté divine afin de pouvoir jouir de celui de qui nous tenons notre être et qui disparaissant nous ferait disparaître nous-mêmes et tout ce qui est à nous.

A ce degré d'amour l'âme enamourée demande à Dieu la sagesse divine comme fit Salomon, après avoir été couronné roi de Jérusalem (31) : « Seigneur, dit-il, donne-moi la sagesse qui siège près de ton trône, afin qu'elle soit avec moi et travaille continuellement avec moi ». Et alors son très doux ami, parce qu'il n'avait demandé aucune chose terrestre, lui communiqua la sagesse céleste, pour qu'il fût illuminé dans la connaissance des choses divines. C'est ce que dit le dévot Bernard sur le Cantique : « L'âme prend en ce degré la sagesse de la sagesse et la vertu de la vertu, cheminant toujours vers la céleste patrie et vers la perfection ».

Le signe naturel que l'âme est élevée à ce degré est qu'elle a les yeux enfoncés, ce qui arrive naturellement aux amoureux ardents pour le grand amour intérieur qui leur dessèche le corps et leur fait

Certamente si genera tale languore per una inestimabile dolcesa, la quale gusta l'anima di Dio più che di se stessa, perciochè non si ama se non in Dio e per amore di Dio, e a se stessa è morta come conclude lo nostro padre Augustino in quello *de la Trinitade* : per amore ci debiamo accostare e fermarci in la bontà divina, aciochè noi possiamo godere quello da lo quale abbiamo lo nostro esser e, mancando di quello, manchiamo noi con tutte le nostre cose.

In che grado d'amore l'anima inamorata cerca da Dio la sapientia divina, come fece Salamone poi che fu incoronato re sopra Jerusalem dicendo (31) : « Signore, dammi la sapientia assistrice de le sedie tue aciochè meco sia e cum me continuamente labori ». E alora lo suo dolcissimo amato, perciochè non ha demandato cosa terrena, gli infuse de la sapientia celestiale aciochè sia illuminato in la cognitione de le cose divine. E così, dice lo devoto Bernardo supra la Cantica : « Piglia in questo grado l'anima la sapientia de la sapientia, e virtù de la virtude, caminando sempre alla superna patria e alla perfetione ».

Lo segno naturale che l'anima sia ascesa a questo grado d'amore si è che ella è cuncavata de lì occhi (aa), la qual cosa hanno naturalmente li ardenti inamorati per lo grande amore intrinseco che li fa

(aa) ogi et plus bas ogio.

(31) Sap. 9, 4.

rendre l'âme. Ainsi l'âme enamourée de Dieu resserre ses deux yeux, c'est-à-dire l'intelligence et la volonté et les ramène vers l'intime du cœur, où est tout ce qu'elle cherche et tout ce qu'elle aime, ne désirant rien d'extérieur, et à l'intérieur n'éprouvant rien qui lui donne de l'ennui, pour qu'elle puisse recevoir et comprendre davantage son aimant et savoureux Jésus quand il vient et quand il la quitte, en accordant ou retirant les goûts et délices spirituels, lui qui est son époux aimant, fils du Très Haut, jaloux et mécontent quand elle se livre à l'adultère.

Le cinquième degré de l'amour.

Le cinquième degré de l'amour est dit *infatigable*, parce qu'infatigablement il élève le désir vers les choses célestes et l'affection pour l'amant de sorte qu'elle (l'âme) ne goûte plus rien si ce n'est les choses divines et meurt à elle-même pour vivre pour Dieu dans l'amour de ses très chastes embrassements. Elle s'étend et dans l'abondance des délices elle s'appuie sur son bien-aimé, et ces délices la rendent admirable à toutes les créatures spirituelles comme en leur personne, il est dit au Cantique (32) : « Quelle est celle-ci qui monte dans le

desicare lo corpo e exalare lo spirito. E così l'anima inamorata di Dio restringe li suoi due occhi, cioè lo intelletto et la volontà, e riduce ne lo intrinseco de lo core, in lo quale è tutto quello, che essa cerca, e tutto quello che essa ama, non desiderando cosa alcuna esteriore, di dentro non avendo cosa che le sia in fastidio, aciochè possa ricevere e (bb) comprendere lo suo amoroso e saporoso Gesù (cc) quando viene e quando se ne parte da lei, per concessione e subtratione de li gusti et de li diletti spirituali. Lo quale è lo sposo amoroso figliuolo de lo Altissimo, lo quale è geloso e desideroso, quando ella si trova adulterio.

Lo quinto grado de lo amore.

Lo quinto grado de lo divino amore è chiamato *infatigabile*, ideo detto perciochè infatigabilimente leva lo desiderio alle cose celestiali e alla affectione de lo amante, intanto che non gusta cosa alcuna se [non] le divine, e more a se stessa per vivere a Dio ; in amore de li castissimi abbracciamenti. Si estende, e abundando de le delicie si aremba sopra lo suo diletto, per le quali delicie è fatta admirabile a tutte le creature spirituali, come in la Cantica, in la lor persona si dice (32) : « Chi è questa che ascende per lo

(bb) e per. — (cc) Yhu comme partout.

(32) Cant. 3, 6.

désert, comme une colonne légère de la fumée de la myrrhe et de l'encens », sous l'action de l'amour des choses célestes, et du mépris des choses caduques et misérables de ce monde qui ne lui donne aucune suavité, comme son époux qui surpasse toute loi humaine. Et c'est ce qu'admirent toutes les créatures spirituelles découvrant en cette âme enamourée trois choses : *l'élévation*, *la suavité de l'amour* et *sa pureté*. Toutes les trois sont marquées dans le texte du Cantique : « Qui est celle-ci qui monte dans le désert » et c'est ce dont parle le très dévot Bernard sur ce passage : Il y a trois déserts : *le premier désert* ce sont les occupations et les sollicitudes de la vie présente avec ses délices ; *le second désert* ce sont les représentations et les images de ces choses temporelles ; *le troisième désert* ce sont les secrets divins et les autres mystères qui se rattachent à la divinité et à l'unité divine.

C'est par tous ces déserts que s'élève l'âme enamourée. Elle traverse le premier désert par un passage humain, signifiant par là que le raisonnable donne à l'homme la vie et le fortifie ; il conclut que ce désert est plutôt vicieux que vertueux, faisant obstacle au clair jugement ou à la raison ; par suite ces sollicitudes et affections doivent être détestées et méprisées, comme le firent universellement tous les philosophes moralistes et il convient d'agir ainsi pour l'amour de Dieu, à quiconque est appelé vrai chrétien. Dans le second

deserto como una virgula de lo fumo di mirra e de lo incenso? ». Quasi [mossa] da l'amore alle cose superne e disprezzo de le cose caduche et miserabili de lo mondo da lo quale non ha alcuna suavitade de lo suo sposo che eccede ogni legge umana. E di questo mirino tutte le creature spirituali intendendo in questa anima inamorata tre cose, cioè *altesa*, — *suavitade de amore*, — *puritade de lo suo amore*. Tutte tre son notate ne la autorità de la Cantica, cioè : « Chi è questa che ascende per lo deserto », e questo tratta lo devotissimo Bernardo supra lo prealegato passo : esser tre deserti : *la primo deserto* son le arti e le sollecitudini della vita presente, insieme cum le delicie sue ; *lo secondo deserto* sono le specie e similitudini di queste cose temporali ; *lo terzo deserto* son li secreti divini e li altri misteri pertinenti alla divinitade di Dio e alla unitade sua. E per tutti questi deserti ascende l'anima inamorata. Per lo primo deserto ascende per transito umano, intendendo che la ragìone (dd) da a l'uomo vita, conforto, e conclude che questo deserto esser (ee) piutosto vicioso che virtuoso, e impeditivo de lo chiaro (ff) iudicio. ovvero de la ragione, e consequentemente quelle sollicitudini e diletti dovere essere aborriti e dispregiati, como universalmente fecero tutti li filosofi morali, e così conviene fare per lo amore di Dio ad ognuno che è chiamato vero cristiano. Per lo

(dd) ragionevole. — (ee) *sic.* — (ff) clario.

désert l'âme s'élève par un passage angélique, comme le dit le docteur déjà nommé ; n'être pas occupé par la cupidité des choses terrestres est vertu humaine, mais en méditant et contemplant ne point user de l'image des corps terrestres est le fait de la pureté angélique, bien que l'un et l'autre soient un don de Dieu. Au troisième désert s'élève l'âme enamourée, par un rapt divin, comme cela eut lieu pour Moyse quand il gravit la montagne (33), où le feu était environné de ténèbres ainsi qu'il lui fut divinement révélé.

La seconde chose qui rend l'âme enamourée admirable c'est la pureté de l'amour de Dieu. C'est pourquoi il est dit « comme une colonne de fumée » : par la discipline de sa connaissance, elle s'éloigne des choses extérieures et se dresse, s'élevant vers les choses supérieures, et ainsi se reconnaissant elle-même en elle-même, elle s'élève mystérieusement au-dessus d'elle-même. Cependant il est dit *comme une colonne de fumée*, pour marquer la suavité qu'elle éprouve dans la contemplation des choses divines et comment une pareille douceur passe vite, la comparant à une fumée qui bien vite s'évanouit. La pureté de l'amour apparaît dans la contemplation et l'oraison, la suavité et la douceur dans la contemplation, deux choses qui, lorsqu'elles sont faites amoureusement, sont un parfum très agréable à Dieu. C'est pourquoi disait le prophète (34) : « Que ma prière

secondo deserto ascende l'anima per uno transito angelico, perciochè, come dice [il] prealegato dottore, non essere occupato in cupiditade de le cose terrene si è virtù umana ma, speculando e contemplando, non usare la similitudine de li corpi terreni è la purità angelica, benchè l'uno e l'altro sia dono di Dio. Allo terzo deserto ascende l'anima inamorata cum uno rapto divino, in quello modo che fece Moises quando ascese in lo monte (33) unde era lo foco circondato di caligine, como a lui divinamente fu rivelato.

La segunda [cosa] (gg) che rende l'anima inamorata ammirabile si è la puritade de lo amor di Dio. E perciò dice : « Como una virgula de lo fumo ». Per disciplina de la cognitione sua si revoca da le cose exteriori, e si drizza, levandosi alle cose superiori. E così, ricognoscendo se stessa in se medesima, sopra di se si estende con misterio. Tamen dice « como una virgula de lo fumo », ad notare la suavitade la quale ha in contemplatione de le cose divine, e como simile dolcesa presto passa, comparandola (gg bis) ad un fumo che presto svanisce. La puritade de l'amore appare in la contemplatione e oratione, la suavitade e la dolcesa in la contemplatione; le quali due cose, quando son fatte amorosamente, è uno suavissimo odor a Dio. E perciò diceva lo profeta (34) : « Sia drizzata como incenso la mia oratione a te,

(gg) La segunda he che rende. — (gg bis) contemplandola.

(33) Ex. 19 sq.
(34) Ps. 140, 2.

s'élève comme l'encens vers toi, Seigneur », paroles à propos desquelles Gilbert dit (35) : « L'amour ne se peut empêcher d'aller à Dieu ; s'il n'est pas embrasé d'une divine ferveur, sa froideur le fait vite retomber ». C'est pourquoi le prophète demande que sa prière paraisse comme l'encens en présence du Seigneur et s'élève avec un désir enflammé que la dévotion soit guidée vers Dieu. Aussi arrive-t-il souvent que sa marche ne soit point droite, à cause des pensées variées et vaines qui traversent son esprit.

La troisième est la suavité de cet amour délicat qui apparaît dans la confusion et le mélange de toutes les vertus, que signale l'enamouré Salomon au Cantique lorsqu'il dit (36) : sous le symbole des magasins : « de myrrhe et d'encens et de toutes les poudres odoriféférentes des magasins ». D'où, selon Gilbert (37) par la myrrhe on entend la vertu de continence, par l'encens le zèle pour la prière, par toutes les poudres des marchands, on signifie la vertu indiquée de l'humilité. qui est l'abondance de toutes vertus et leur grand mérite sans laquelle il n'y a pas beaucoup à l'estimer, mais par la grandeur de l'amour elle la réduit à la minceur et à la bassesse de la poussière

Signore ». Sopra le quali parole dice Gilberto (35) : « Non si può contenere l'amore che non vada a Dio; se non è acceso de uno divino fervore, per la sua fredesa tosto ricasca ». E perciò domanda lo profeta che la sua oratione como lo incenso intri in lo cuspetto de lo Signore e si drizzi, cum uno infiammato desiderio che la devotione sia guidata a Dio. Perciochè spesse fiate accade che non cammina drittamente per le varie e vane cogitationi che passano per la mente.

La terza si è la suavitade di questo delicato amore, lo qual appare per la commistione e mescolansa di tutte le virtudi. E questo denota lo innamorato Salamone in la Cantica, quando dice (36), sotto significazione de le specierie : « de mirra è de incenso e di tutte le le odorifere polveri de le specierie ». Unde, secondo Gilberto (37), per la mirra si intende la virtù de la continentia, per lo incenso, lo studio de la oratione, per tutte le polveri de li speciali è la dimostrata virtù de la umilitade, la quale è ogni copia de le virtù e ogni suo grande merito. senza la quale non è da molto estimare, ma per la grandesa de l'amore le riduce alla sutilitade e alla bassesa de le

(35) Gilleberti de Hoilandia, In Cantica s. 15, 6. PL. 184, 78 A : Nescit itinere directo ad Deum ire oratio quae succensa non fuerit. Oratio quae frigido fuerit de corde expressa subito relabitur.

(36) Cant. 3, 6.

(37) In Cant. s. 15, 6, 7 PL. 184, 77 D : 6 Habes in myrrha continentiae virtutem, in thure orationis studium, in pulvere pigmentario inter virtutum copias cordis contriti humilitatem, 7 (78 c) humilitatis expressit virtutem quod ea de magnis meritis nil magnum sentire noverit sed humili aestimatione reliquarum attenuet merita virtutum.

et à la petitesse de la fumée se rappelant la parole de son maître qui comptant et achevant tous ses très saints commandements dit à ses apôtres (38) : « Quand vous aurez fait et accompli toutes ces choses dites que vous êtes des serviteurs inutiles » et sans aucun mérite.

Ou bien par la myrrhe nous pouvons entendre les vertus morales par lesquelles tempérant les passions elle triomphe, et tenant la sensualité soumise à la raison nous nous conservons dans l'être raisonnable; par l'encens les vertus intellectuelles qui élèvent l'âme aux désirs de Dieu; et de toutes ces vertus et de l'amour de Dieu la douceur de l'amour de Dieu s'exhale et naît de la manière dont parle le très moralisant Grégoire (39) : « Quand nous recueillons notre cœur et quand avec diligence nous recherchons les opérations vertueuses (afin que les connaissant, aucun vice ne reste caché, et que toujours nous cherchions à séparer les âmes vertueuses non seulement des vices mais de toute espèce de mal) alors nous faisons poudre et onguent très agréable à Dieu, et avec eux aussi l'âme très délicatement se soutient. »

polveri, e alla piccolezza de lo fumo (?) ricordandosi de lo detto de lo suo maestro, lo quale, numerando e concludendo tutti li suoi sanctissimi comandamenti, alli suoi apostoli dice (38) : « Quando avrete fatto e observato tutte queste cose, dite che siete servi inutili e senza merito alcuno ».

Ovvero per la mirra possiamo intendere le virtù morali, per le quali temprando le passioni, vince e tenendo la sensualità soggetta alla ragione ci conservemo in lo essere ragionevole. Per lo incenso le virtu intellettuali le quale drizzano la mente alli desiderii di Dio, e di tutte queste virtù, ne l'amore di Dio, vapora e nasce la suavitade de lo amore di Dio in quello modo che dice lo moralissimo Gregorio (39), che « quando congregamo lo nostro core, e quando diligentemente ricercamo per le virtuose operationi, acciochè sotto quelle nullo vicio resti coperto, e sempre cerchemo di separare le anime virtuose non solamente da li vicij, ma da ogni specie di male, allora facciamo polvere e unguento suavissimo a Dio, in li quali eziandio l'anima delicatissimamente si sostiene ».

(38) Lc 17, 10.

(39) Expositio in Cant. 3, 6, ch. 3, 8, PL. 79, 504 D, 505 A : Quando vero ipsas nostras virtutes per singula quaeque opera diligentius retractamus, ne quid in operibus nostris incultum remaneat, ne inter virtutes vitium lateat, tunc procul dubio unguenta virtutum quasi in pulverem tundimus ut eo commodiora sint opera nostra que subtilius ea ab omni subreptione vitiorum discernere non cessamus. — Cette partie du commentaire est l'œuvre de Robert de Saint-Viger près Bayeux (fin du XI[e] siècle).

La propriété de cet amour dit *infatigable* est qu'aucune chose provenant de son [bien-aimé] ne peut lui être fastidieuse, parce qu'elle l'aime si sincèrement et a le cœur si uni à lui, que toute adversité et peine qui lui survient, elle la regarde et l'estime comme provenant d'un amour de père, et pour l'exercer dans la vertu. La raison en est que la douceur de cet amour remplit tellement du dedans l'âme enamourée que tout mal extérieur qu'elle reçoit ou bien elle ne le sent pas ou par amour de son bien-aimé elle le méprise. Comme dit le dévot Bernard : « Infatigablement l'âme enamourée de Dieu ou ne sent aucune adversité qu'elle pâtit en ce monde ou la souffre avec délectation, parce que comprenant que tout provient de la prudence divine, elle en reste très contente. Et ainsi avec allégresse ils rendent grâces à Dieu qui les a élus pour une pareille peine pour éprouver peut-être leur force et la constance de leur amour. Comme on le lit des apôtres qui sortaient joyeux de l'assemblée parce qu'ils avaient été jugés dignes d'être tourmentés pour le nom de Jésus (40).

En ce degré d'amour le bien-aimé donne et rend présente à l'âme de sa bien-aimée la similitude de sa dignité ; et donne et accorde à son amour beaucoup de grâces : bonne volonté, science, vertu et sagesse, et surtout sa beauté. Comme le conclut le psalmiste disant (41) : « Le Roi désire sa beauté » parce qu'il est son seigneur et que cette beauté

La proprietade di questo amore detto *infatigabile* si è che nulla cosa, la qual procede da lo suo diletto, li può essere molestia, perciochè tanto sinceramente lo ama, e così ha congiunto lo core cum lui, che ogni adversitade e pena, la quale li accade, tutto reputa e stima che procede da uno paterno amore, e per lo suo virtuoso esercitio. La ragion di questo si è che la dolcezza di questo talamore tanto riempie di dentro l'anima inamorata, che ogni male esteriore che riceve, ovvero non sente, o per amore de lo suo diletto lo dispregia. Como dice lo devoto Bernardo che la mente infatigabilmente de la inamorata di Dio ogni cosa adversa la qual patisce in questo mondo, ovvero non sente, o la patisce con diletatione ; perciochè intendendo che ogni cosa procede da la prudentia divina restano contentisimi. E cosi cum allegresa riferiscono grazie a Dio, lo qual li ha eletti a tal pena per provar forse la loro fortesa e la costantia de l'amore. Como si legge de li apostoli, li quali si partivano allegramente da lo conspetto de lo concilio perciochè erano reputati degni di patire tormento per amor de lo nome di Gesù (40).

In questo grado de l'amore dona e fa presente lo diletto alla mente de la diletta, cioè la similitudine de la sua dignitade, et tante grazie ne concede e dà allo suo amore, cioè bona volontade, scientia, virtude e sapientia, e sopratutto la sua bellesa. Come conclude lo salmista dicendo (41) : « Lo Re desidera la sua bellesa », perciocchè lui è lo suo signore, e questa bellesa non è altro se non una.

(40) Act. 5, 41.
(41) Ps. 44, 12.

n'est autre qu'une pureté et la clarté de l'âme qui s'appelle le témoignage de la bonne conscience. Et vraiment il n'y a rien de plus glorieux ni de plus réjouissant que de se sentir l'âme pure et nette des vices et ornée de la vertu. C'est là la beauté qui les rend aimables aux yeux de Dieu et attire ces yeux à l'amour de la créature. C'est qu'y reluit son image et sa ressemblance, qui est le fondement de tout amour naturel.

Le signe naturel de cet amour est de composer des livres, des cantiques intimes sur ses dons ou à sa louange et à sa gloire. La raison en est de rafraîchir le souvenir de la chose aimée. Et ce qu'elle ne peut lui dire exactement de bouche, en mots et paroles, elle le lui dit par écrit, avec la plume; ainsi elle donne carrière et rafraîchissement à l'ardeur de son grand amour. C'est ce qui enflammait l'âme enamourée de la Madeleine, qui n'ayant point trouvé le Christ dans le tombeau, y pensait toujours et elle croyait lui parler en parlant de lui. Ou à cause de son amour elle était là à regarder et à contempler le lieu où il était enseveli. Ainsi l'âme enamourée de Dieu se rappelle toujours les bienfaits divins et rend grâces chantant continuellement pour enflammer davantage son cœur comme faisait David disant dans ses psaumes (42) : « Je me rappellerai les miséricordes de Dieu et je le louerai pour tout ce que m'a accordé mon seigneur en tout temps. Et jamais ma langue ne se fatiguera de chanter ses louanges tous les jours de ma vie ». C'est ainsi qu'il tempérait la flamme de cet amour dit infatigable..

puritade e la chiaresa de la mente, la qual si domanda testimonio de la bona conscientia. E veramente non è cosa alcuna più gloriosa, ne di maggiore allegresa, che sentire la mente netta e monda da vici e ornata de la virtude. Questa è quella bellesa che diletta (hh) alli occhi di Dio, o si tira li suoi occhi allo amore de la creatura, perciochè in quello riluce la imagine e la similitudine sua, la qual è lo fondamento di ogni natural amore.

Lo segno naturale di simile amore si è componere libri, cantici intimi de li doni, ovvero in laude e gloria sua. E la ragione di questo si è per refrescare la memoria de la cosa amata, e che quello che puntualmente non può a bocca (hh bis) dire, o parlare, glielo dice cum la penna scrivendo. E cosi dà spacio e refrigerio allo suo ardore de lo grande amore unde era accesa l'anima inamorata de la Madalena, la qual, non habiando trovato Cristo in la sepoltura, sempre pensava e parevali parlare cum lui parlando di lui; ovvero per lo suo amore stava a vedere e mirare lo logo unde era sepolto. Cosí l'anima inamorata di Dio sempre si ricorda de li beneficii divini et riferisce le grazie, cantando continuamente per accendere più lo suo core, como faceva David profeta, dicendo in li suoi salmi (42) : « Mi ricorderò de le misericordie di Dio e si gli dirò lode per ogni cosa che mi ha concesso lo mio Signore in ogni tempo. E mai non avrò la lingua stanca a cantare le sue laudi, tutti li giorni de la vita mia ». E cosi temprava la fiamma di questo amore detto infatigabile.

(hh) dilettano. — (hh bis) abbocare.

(42) Ps. 117, 50; 145, 2.

Le sixième degré de l'amour.

Le sixième degré du divin amour est dit *inséparable*, parce qu'il lie tellement le cœur de l'amant à la chose aimée qu'il ne peut ni ne sait s'en séparer ni penser à autre chose qu'à son amour : dormant ou veillant il lui rapporte tout. De cet amour était prisonnier le dévot Bernard quand il chantait (43) : « Jésus souveraine bénignité de mon cœur, admirable joie, incompréhensible bonté, votre charité m'a lié ». Ce degré grand et dévot, est si éminent qu'il attire toute l'âme à Dieu, comme dit Denys de ce degré d'amour, il ne lui permet point de s'appartenir mais elle est toute à Dieu.

C'est là qu'était parvenu mon enamouré père Augustin quand il disait : « Qui me dira, ô mon Seigneur, que tu viennes dans mon cœur et l'enivre de ton amour, afin que je puisse bien t'embrasser toi tout seul mon Seigneur ». De même l'épouse dans le Cantique, quand elle disait (44) : « J'ai saisi mon bien-aimé et je ne le laisserai pas aller jusqu'à ce que je l'ai conduit dans la maison de ma mère et dans le lit de celle qui m'a enfantée ».

En ces paroles de l'âme enamourée on remarque qu'elle exerce quatre actes d'amour :

Lo grado sesto de lo amore.

Lo sesto grado de lo divino amore si è detto *inseparabile* perciochè liga lo core de lo amante cum la cosa amata che non può ne sa partire, ne sa di altro pensare se non de lo suo amore in modo che dormendo e vegliando (ii) riferisce tutto a quello. Da questo amore era legato lo devoto Bernardo, quando cantando diceva (43) : « Gesù, somma benignitade de lo mio core, mirabile ioconditade, incomprensibile bontade, mi ha ligato la tua caritade ». Questo grande e devoto grado è tanto eccessivo che tira tutta l'anima à Dio, como dice Dionisio di questo grado di amore, non lascia del essere di se stessa, ma l'è tutta di Dio.

A questo pervenne lo mio inamorato padre Augustino, quando dice : « Chi mi darà, o Signore mio, che tu vegni nel cor mio e lo inebri de lo tuo amore, acciochè ti solo, Signor mio, ti possi ben abbracciare? » Similmente la sposa in la Cantica (44), quando diceva : « Io ho tenuto lo mio diletto, ne lo lascerô perfin a tanto che lo conduca in la casa de la madre mia e in lo letto di quella che mi ha generato ».

In le qual parole si denota che l'anima inamorata esercita quattro acti d'amore.

(ii) vegiando.

(43) Jubilus rythmicus de nomine Iesu, PL. 184, 1318 : Iesu summa benignitas | mira cordis incunditas | incomprehensa bonitas | tua me stringat caritas.

(44) Cant. 3, 4.

Le *premier* est *l'embrassement du bien-aimé*, « je l'ai saisi » est-il dit. Sur quoi Gilbert écrit (45) : « O bon Jésus, combien c'est bonne et douce chose de te chercher mais bien plus douce de t'embrasser et de tenir fortement, parce que le premier acte est de fatigue pieuse mais le second est de joie parfaite et de semblables étreintes ne manquent jamais de produire de grands fruits ». Ainsi le signifie et le montre cette femme qui, touchant la frange des vêtements du Christ fut libérée du flux de sang (46). Aussi devons-nous considérer spirituellement que cela ne signifie pas autre chose sinon que l'âme enamourée de Dieu touche, c'est-à-dire comprend, la vertu et les grâces signifiées par la frange de l'humanité du Christ, que symbolisent ses vêtements, par un intime amour qui arrête et supprime tout flux et tout sentiment de la concupiscence. C'est ce qui faisait écrire à la trompette de l'Esprit-Saint, l'apôtre Paul aux Romains (47) : « Revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ », c'est-à-dire conformez-vous à ses vertueuses occupations.

Le *second acte* que pratique l'âme enamourée est l'*étreinte amoureuse* ; par elle l'âme serre étroitement son doux Jésus dans les bras de l'amour, c'est-à-dire l'intelligence et la volonté, tellement qu'au-

Lo primo acto si è *abbracciamento de lo diletto*, perciochè « io ho tenuto »; supra lo qual passo dice Gilberto (45) : « O buon Gesù quanto bona cosa è e dolce, a cercarti », ma molto più dolce è ad abbracciarti e fortemente tenerti, perciochè lo primo acto è exercicio di pietosa fatica ma lo secondo è de la perfetta leticia e simili toccamenti non mancano mai de lo grande frutto ». Como significa e denota quella donna la qual, toccando le fimbrie de li vestimenti di Cristo, fu liberata da lo flusso (jj) de lo sangue (46). Unde spiritualmente dobbiamo intendere che non significa altro che l'anima inamorata di Dio toccando, cioè intendendo la virtù e le grazie significate per le fimbrie de la humanitade di Cristo, denotata per la sua vestimenta, per uno intimo amore che restringe e taglia (kk) ogni flusso e ogni sentimento de la delettatione. E perciò, scriveva la tuba de lo Spirito Sancto, Paulo Apostolo alli Romani (47) : «Vestitevi de lo Signore Gesù Cristo, cioé conformatevi alle sue virtuose operationi ».

Lo secondo acto che exercita l'anima inamorata si è lo amoroso constringimento, per lo qual stringimento strettamente abbraccia l'anima lo suo dolce Gesù cun le brachia de l'amore, cioè lo intelletto

(jj) fruzo. — (kk) tagie.

(45) In Cant. s. 1, 4, PL. 184, 13 A : Dulce satis est te, bone Iesu, quaerere, dulcius tenere : in uno pius labor, in altero perfecta laetitia. Dulcis utique est attrectatio tui, nam et ipse tactus fructu non caret.

(46) Mt, 9, 20.

(47) Ro. 13, 14.

cune chose créée ne la peut séparer de Dieu. Tout d'abord, dit notre père Augustin, au livre des quatre-vingt-trois questions (48): « On ne doit point aimer ce qui peut nous être enlevé, mais cette chose qui, aimée, ne se peut perdre », car le grand amour ne peut se passer de voir toujours la chose aimée, vivant en elle plus qu'en soi-même. Et c'est ce qui arrive à l'âme se revêtant secrètement des vertus du Christ, comme l'indique mystiquement la manière de vêtir ceux qui sont appliqués aux ordres sacrés : l'aube signifie les vertueuses opérations du Christ que nous devons retenir étroitement serrées dans notre cœur ; comme on lie et serre étroitement l'aube à l'aide du cordon, on lie et serre avec amour dans son cœur les vertueuses opérations du Christ.

Le troisième acte est *une amoureuse contemplation* de la face de son bien-aimé ; c'est pourquoi elle ajoute : « dans la chambre de celle qui m'a enfanté », c'est-à-dire dans la contemplation soustraite aux bruits des choses mondaines, et élevée à contempler et à comprendre les secrets divins, dont il n'est pas permis à l'homme de parler. C'est à quoi était parvenu l'enamouré vieillard Augustin dans ses *Confessions* quand il disait : « J'entrerai dans ma chambre et je t'y chanterai les chants d'amour, disant : soupirs qui ne cessent point, je dirai en ce mien pèlerinage : jamais je ne me sé-

e la volontade, intanto che per nulla creata [cosa] si può separare da Dio. E prima, dice lo nostro padre Augustino, in lo *libro delle ottantatre questioni* (48) « non è da esser amato quello che puo esser tolto », ma si se vuol amare quella cosa la qual amando, non si può perdere, perciochè lo grande amore non puó fare che non veda sempre la cosa amata, vivendo più in quella che in se stessa. E questo interviene a l'anima che secretamente si veste de le virtudi di Cristo, como misticamente dà ad intendere lo modo del vestire di quelli che son dedicati alli ordini sacri, alli quali lo camice bianco significa le virtuose operationi di Cristo, le quali dobbiamo strettamente ritenere in lo core, e como strettamente si lega e stringe lo camice cum cordone, cosi (ll) si legano e restringono cun amore nel suo core le virtuose operationi di Cristo.

Lo terzo acto si è uno amoroso contemplare la faccia de lo suo diletto, e percio soggiunge (mm) « in lo cubiculo di quella che mi ha generato », cioè in la contemplatione separata da li strepiti de le cose mondane, e levata a contemplare e intendere le cose secrete di Dio, de le quali non è licito a l'omo parlare. E a questo era venuto lo inamorato vecchio (nn) Augustino in le sue *Confessioni*, quando

(ll) cioè. — (mm) sutegiunge.

(48) Liber 83 quaest., 35, 1, PL. 40, 24 : Non amandum est quod manenti et fruenti amori auferri potest.

parerai jusqu'à ce que je sois dans la maison de ma très chère mère, où sont les prémices de mon esprit ». Augustin parlait ainsi parce qu'il savait que l'âme enamourée de Dieu ne peut embrasser avec joie l'époux éternel, baiser, contempler la beauté de sa face, sinon dans le secret de son intérieur, où elle se repose sur sa poitrine, où sont les trésors de la sagesse éternelle, et d'où, comme fit Jean l'Evangéliste, se tirent les secrets mystères des choses d'en-haut.

Mais ici se présente un doute : Bien que l'âme ne possède rien d'elle-même, mais reçoive tout de Dieu, comment dit-elle qu'elle introduit l'époux dans le secret de son cœur? Il semble plutôt qu'elle devrait dire que l'époux l'a introduite elle dans le lieu secret de la contemplation surtout parce qu'il n'est pas dans la puissance de l'âme d'exercer l'acte de la contemplation amoureuse, sinon dans la mesure où Dieu en fait la grâce à sa créature. La réponse est que, comme j'ai dit ci-dessus, l'âme vivant plus dans son bien aimé qu'en elle-même, s'attribue à elle-même ce que fait son époux, parce qu'il lui semble que, par suite du très fort lien de l'amour, elle n'est en aucun acte séparée de lui, comme le conclut le très dévot saint Bernard et comme le déclare Origène dans le passage sur le Cantique cité plus haut.

diceva : « Intrerò in lo cubiculo mio, e ti canterò li cantici amorosi, dicendo : Sospiri che non cessano. Dirè in questa mia pelegrinatione : giammai non mi partirò perfin a tanto che io sia in la casa de la madre mia carissima, in la quale sun le primicie de lo mio spirito ». E questo diceva Augustino perciochè intendeva che la mente inamorata di Dio non puo con diletazione abracciare lo sposo eterno, baciare, contemplare, la bellesa de la sua faccia, se non in logo secreto de la mente sua, in la quale si riposa supra lo suo pecto, unde sono li tesauri de la sapientia eterna, e da quello, como fece Giovanni Evangelista, cavare li secreti misteri de le cose superne.

Ma qui occorre una dubitatione : Conciosiacosachè l'anima da se non abbia cosa alcuna, ma tutto riceva da Dio, perchè adunque quella dice che la introduce lo sposo nel segreto de la mente sua? Pare che piutosto dovesse dire che lo sposo ha introdotto lei in lo segreto logo de la contemplatione, massimamente perciochè non è in la possenza de l'anima di exercitare lo acto de la dilettosa contemplatione, se non quanto Dio fa la gratia alla creatura. Rispondo che como di supra è detto, che vivendo l'anima inamorata più in lo diletto che in se medesima, attribuisce a se quello che fa lo suo sposo, parendole per lo fortissimo ligame de l'amore in nullo acto essere separata da lui, come concludendo devotissimo sancto Bernardo dice e Origenes supra la Cantica dichiarando nel logo prima alegato.

(nn) vegio.

Le propre et la condition d'un pareil amour est que l'âme enamourée se répand et liquéfie totalement dans la douceur de l'époux au point de dire avec l'Apôtre (49) : *Vivo ego iam non ego*; c'est-à-dire, je vis mais non plus pour moi, c'est le Christ mon époux qui vit en moi. Le dévot saint Bernard déclare (50) que l'amour liquéfie de telle manière le cœur de celui qui aime qu'il ne peut rester en lui-même, mais par de très ardents désirs ne cesse de courir vers son bien-aimé. Et ainsi comme les choses s'incorporent facilement aux autres choses, de même le cœur de l'amant, qui enflammé du feu de l'amour facilement se transforme et se change en la chose aimée. Secondement par la liquéfaction de l'amour elle se dilate à droite et à gauche, c'est-à-dire vers les amis et les ennemis de son aimé, subvenant à leurs besoins, regrettant leurs défauts et se réjouissant de leurs perfections. Troisièmement elle est purifiée de toute souillure corporelle et négligence de l'esprit afin d'être jugée digne épouse de l'éternel époux. Quatrièmement la grande force de l'amour la liquéfie tellement que, en toute vérité, par tous ses désirs elle se transforme

La proprietade e la conditione di questo simile amore : si responde e resolve totalmente l'anima inamorata in la dolcesa de lo sposo, in tanto che ella dica cum lo apostolo (49) : « Vivo ego iam non ego », cioè (66) : vivo, e già non a me, ma vive in me Cristo, sposo mio. Dichiara lo devoto Bernardo (50) che l'amore è cosí fatto : modo risolve lo core de lo amante che non puo stare in se stesso, ma cum ardentissimi desideri non resta di correre in lo suo diletto. E cosi como le cose facilmente si incorporano cum le altre cose, cosi lo core de lo amante, lo qual è scaldato da lo foco del amore facilmente si trasforma e si trasmuta in la cosa amata. Secondo, per la liquefazione de lo amore, si diletta alla destra e alla sinistra parte, cioè alli amici e alli inimici di quello, cioè a la lor necessitade subvenire e dolere de li lor difetti e allegrare de li lor perfetti. Tertiamente è purgata da ogni immonditia corporale e negligentia de lo spirito, acciochè giudicata sia degna sposa de lo eterno sposo. Quartamente per la grande fortesa d'amore si resolve tanto che verissimamente cum tutti li suoi desideri si trasmuta in la increata immagine di Dio,

(49) Gal. 2, 20.

(50) De caritate, 4, passim, PL. 184, 595-96 ; n. 21 : ut autem hac mutua virtute in unum occurrere possint affectiones amantium, cor amantis animae liquefieri necesse est ut transfundi possit et transformari in illum quem amat et mutari in virum alterum... 23 : emollitum autem cor.. dilatatur a dextris et a sinistris, usquequaque diffunditur subveniens pariter hostibus et amicis, atque grato quodam et spontaneo occursu omnibus occurrit congaudens profectibus, vel defectibus condolens proximorum... 24 : porro liquefactum purgari necesse est... paleas ignorantiae... purgans et... purgatissimam faciens animam et divine dignam conjugio. — C'est Richard de Saint-Victor, De gradibus caritatis, 4, PL, 196, 1205-1206.

en l'image increée de Dieu, disant avec l'Apôtre (51) : « Nous à visage découvert contemplant l'image du Seigneur, marchant de clarté en clarté, nous sommes transformés en son image et sa ressemblance ».

En ce degré d'amour, l'âme cherche à épouser Dieu afin que de lui et par lui elle produise des opérations vertueuses et agréables au Seigneur. C'est pourquoi saint Bernard dit sur le Cantique (52) : « Si tu vois quelque âme qui ait tout abandonné et avec tous ses désirs s'incline vers Dieu, vit pour Dieu, et se conduit selon Dieu, dont toutes les pensées et opérations sont pour Dieu, elle pourra aussi dire avec l'Apôtre (53) : « Vivre pour moi c'est mourir ; ma vie c'est le Christ, c'est là un gain »; j'estime qu'elle est digne d'être épousée par Dieu ».

Le second [signe] et naturel qui fait connaître que l'âme est élevée à ce degré, est le mouvement du pouls, parce que les ardents amoureux ont naturellement le pouls accéléré ou ralenti selon les diverses appréhensions de la chose aimée. Le pouls est lent quand ils pensent ou craignent de perdre ou ont perdu l'espoir de parvenir à la fin désirée, et cela se produit à cause du grand resserrement du cœur. Le pouls est rapide quand il y a espoir de parvenir à

dicendo cum lo apostolo (51) : « Noi cum la faccia aperta speculando la immagine de lo signore, caminando noi de claritade in claritade, siamo stramutati in la immagine e similitudine sua ».

In questo grado d'amore l'anima cerca di sposarsi a Dio aciochè di lui e per lui produca virtuose operationi, e grate allo Signore; perciochè, dice sancto Bernardo, supra la Cantica (52) : « Se tu vedrai alcuna anima la qual abbia ogni cosa abandonata et cum tutti li suoi desiderij si arembi a Dio, vive a Dio, e si governi segundo Dio, e tutte le sue cogitationi, e sue operationi siano a Dio, etiandio possa dire cum lo apostolo (53) : « A me vivere si è morire, mio vivere è a Cristo, si è guadagno questo », estimo che sia degna di essere sposata a Dio ».

Lo segundo e naturale a cognoscere che l'anima è ascesa a questo grado d'amore si è lo movimento de lo polso, perciochè a li ardenti inamorati naturalmente si muove velocemente lo polso, o tardissimo, segundo le diverse apprensioni de la cosa amata : tardi, quando vedono, o temono di perdere, o hanno perso, la speranza di pervenire al desiderato fine, e questo interviene per lo grande restringimento del core; veloce, per la speransa di pervenire alla cosa amata

(51) 2 Co. 3, 18.

(52) In Cant. s. 85, 12, PL. 183, 1194 A : Quam videris animam relictis omnibus Verbo votis omnibus adhaerere, Verbo vivere, Verbo se regere, de Verbo concipere quod pariat Verbo, quae possit dicere : Mihi vivere etc., puta coniugem, Verboque maritatam.

(53) Phil. 1, 21.

la chose aimée, parce qu'alors le cœur s'ouvre et se réjouit, et par cette allégresse, les esprits s'enflamment et ainsi le pouls se meut naturellement. Cela s'entend spirituellement de l'âme enamourée de Dieu. Je dis que nous devons entendre par le pouls ses affections et désirs qui sont rapides et prompts quand elle sent ou se rappelle la présence de son bien-aimé ; mais lents et tièdes quand elle s'attriste et s'afflige de son départ et de son absence ; elle soupire et pleure et dit avec Origène (54) : « Dis-moi, hélas, où est allée mon allégresse, où s'est caché mon amour, où est ma douceur ; pourquoi, mon salut, m'as-tu abandonné ?» Et ainsi en cette tendresse d'amour, avec grande anxiété d'esprit qui consume cette âme enamourée, jusqu'à ce qu'enfin elle ait trouvé son bien-aimé.

Le septième et dernier degré de l'amour.

Le septième et dernier degré de l'amour est appelé *insatiable*, parce qu'il remplit tellement l'âme enamourée de la suavité de Dieu que jamais elle ne peut se rassasier de goûter la douceur divine, mais plus elle boit et goûte plus elle a soif et désire goûter. Comme dit l'Ecclésiastique faisant parler Dieu (55) : « Ceux qui me mangent auront encore faim et ceux qui me boivent auront encore soif »,

perciochè allora lo core si apre e si alegra, e per la allegresa li spiriti si infiamano, e così lo polso naturalmente si move. Questo si intende spiritualmente de l'anima inamorata di Dio. Dico che dobbiamo intendere per lo polso le sue affectioni e desiderii, li quali sono veloci e presti, quando sente ovvero si ricorda della presentia de lo suo diletto, ma tardi e tepidi, quando si atrista e si dole de lo partimento e absentia sua, e suspiri e pianti, cum Origene (54) dice : « Dimi, ohime ! und'è andata la mia alegresa, unde s'è ascoso lo mio amore unde è la mia dolcesa ? Perchè mi hai abandonato, salute mia ? E così in simile teneresa del amore, cum grandissima ansietade di mente, che consuma questa anima inamorata, perfin à tanto che trovi lo suo diletto.

Lo settimo e ultimo grado de l'amore.

Lo settimo e ultimo grado de l'amore è chiamato *insaciabile*. Così è detto perciochè tanto riempie la mente inamorata de la suavitade di Dio che mai non si può saciare di gustare la dolcesa divina, ma, quanto più beve e gusta, tanto più ha sete e desidera di gustare, como dice lo Ecclesiastico in persona di Dio (55) : « Quelli

(54) Ps. Origène, hom. de M. Magdalena, ut supra (n. 18) 178 F : Heu, heu, quo abiit gaudium meum ? ubi latet amor meus ? ubi est dulcedo mea ? cur dereliquisti me, salus mea ?
(55) Eccli, 24, 29.

En ce degré d'amour se trouve l'âme quand elle est parvenue à un certain goût de Dieu que l'on ne peut nommer à cause de sa grande excellence comme il est arrivé à saint Augustin, ainsi qu'il le dit dans le livre de ses *Confessions* (56) : « Tu me tourmentes parfois, Seigneur, de je ne sais quelle douceur intérieure ; si elle se parachevait en moi, je ne sais ce que ce serait, Je ne sais qu'une chose, c'est que ce ne serait point la vie présente ». A ce degré d'amour, l'âme est ravie dans cet abîme de la lumière divine et dans une si grande suavité de douceur qu'elle en oublie toutes les choses extérieures, et est toute en Dieu. Et ainsi comme l'aurore s'éteint quand survient la splendeur du soleil, et la glace se fond ; et que l'eau mêlée au vin prend l'odeur et la saveur du vin, ainsi l'âme ravie en Dieu ne peut plus être elle-même, mais devient tout entière divine, comme dit le dévot Bernard dans son traité *de la charité* (57). Comme nous voyons que les grands malades n'ont plus leur vigueur propre, mais que tous leurs mouvements sont à la dépendance de la volonté d'autrui, ainsi l'âme parvenue à une si grande perfection d'amour n'a

che mi mangiano avranno ancora fame e quelli che mi beverano avranno ancora sete ».

In questo grado d'amore è posta l'anima quando è pervenuta a uno certe gusto di Dio, che non si può nominare per la grande excellentia sua, como accadde (oo) a sancto Augustino, secondo che lui dice in lo libro de le sue *Confessioni* (56) : « Tu mi tormenti, Signore, alcuna volta di una intrinseca de non sò che dolcesa, la qual, [se] si compiese in me, non sò che cosa sareble. Una cosa sapio, che non sarebbe vita presente ».

In questo grado d'amore l'anima è rapita in quello abisso de lo lume divino, e in tanta suavitate de la dolcesa, che si dimentica tutte le cose esteriori e tutta è posta in Dio.

E così, como la aurora si smorza (pp) supravenendo lo splendore del sole, e la ghiaccia (qq) si deslengua, e l'acquaposta nel vino piglia lo odore e lo sapore del vino, così l'anima rapita in Dio non può più [essere] se stessa, ma diventa tutta quanta divina, como dice lo devoto Bernardo, ne lo trattato *de la Caritade* (57) ; como vediamo li gravissimi infermi non avere lo proprio vigore, e tutti li movimenti avere de la dependentia de la volontà di altri, così l'anima che è venuta a tanta perfetione d'amore non [fa] cosa alcuna de la sua

(oo) acadete. — (pp) asmorsa et ainsi plus bas. — (qq) giasa.

(56) Conf. 10, 40, 65, PL, 32, 807 : et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem quae si perficiatur in me nescio quid erit quod vita ista non erit.

(57) De caritate, 4, 21, PL. 184, 595 A : quemadmodum aquae stilla multo infusa vino deficere à se tota videtur, dum alterius saporem induit et colorem. C'est Richard de Saint-Victor, *De gradibus caritatis*, 4, PL. 196, 1205 D, qui s'inspire directement de S. Bernard, *De diligendo Deo*, 10, 28, PL. 182, 991.

plus aucune action de sa propre volonté, mais remet toute sa volonté à la volonté et à la disposition divines.

Le propre et la condition de cet insatiable amour est d'engendrer un goût amoureux intérieur et une si ardente saveur de la douceur divine que, bien que parfois elle reçoive un goût actuel de Dieu, néanmoins elle est toujours en ce très ardent désir de le goûter. Et la raison en est qu'une pareille affection ne se contente d'aucun degré ou mesure dans la familiarité. Mais plus elle goûte par la vertu de la transformation de l'amour, plus elle cherche à goûter toujours et à entrer plus avant. Et comme dans le Christ son amour, elle ne peut trouver terme ni fin pareille et qu'un pareil désir ne peut s'amortir, mais plus elle a de lui plus elle fait effort, plus elle voit qu'elle peut en avoir. C'est pourquoi en goûtant s'accroît toujours davantage le désir de goûter.

Mais à ce sujet on pourrait formuler une question ou un doute, comme il suit : Il est vrai que l'intelligence et la connaissance de l'âme [n'] est [pas] infinie, il arrivera donc que l'aimé Jésus ne se pourra tellement connaître qu'il ne reste plus encore à connaître parce qu'il est infiniment connaissable, Comment donc pourra-t-il être vrai que ce désir ne s'amortisse jamais, puisqu'il apparaît que, quand cette âme sera parvenue à la mesure déterminée de sa connais-

propria voluntà, ma comete tutta la sua voluntà alla voluntà e alla disposicione divina.

La proprietade e la conditione di questo insaciabile amore si è generare amoroso gusto interiore e tanto ardente sapore de la dolcesa divina che, benchè alcuna volta riceva gusto attuale di Dio, nientedimeno sempre è in questo ardentissimo desiderio di gustare. E la raxione di questo si è che simile affetione di nullo grado ni misura de la familiaritade si contenta. Ma quanto più gusta, per la virtù de la trasformatione de lo amore, più cerca sempre di gustare e intrare più avanti. E perciochè in lo amato Cristo non può trovare termine ne fine tale. E tale desiderio non si può smorsare, ma piutosto havendo di lui stenta sempre più vede di poterne avere, e perciò gustando più si accresce lo desiderio di gustare.

Ma supra questo si potrebbe movere una questione, o dubitatione sotto (rr) questa forma : Vero è che la intelligentia e la cognitione de l'anima [non] è infinita, avegnachè adunque che lo amato Gesû non si può tanto cognoscere che non resti più di quello che non cognosce, perciocchè esso è infinitamente cognoscibile. Como adunque questo sarà vero che questo desiderio mai non si smorsa perciochè più appare che quando sarà pervenuta questa anima

(rr) sute.

sance, elle reste rassasiée et contente? Ce doute peut concerner le voyageur aussi bien que le compréhenseur, c'est-à-dire l'âme enamourée existant encore en cette vie présente, comme ceux qui sont dans la patrie. C'est pourquoi, d'un côté comme de l'autre, vous avez à savoir et à comprendre que, selon le très dévot Bernard dans le traité *de la charité* (58), notre âme a deux yeux avec lesquels elle voit son savoureux Jésus, à savoir l'intelligence et la volonté qui produisent pour Dieu des actes très parfaits, c'est-à-dire la connaissance et l'amour. L'un est à droite, c'est la volonté d'où procède la connaissance; tel est l'ordre qui existe entre elles, car bien que dans la connaissance des choses terrestres, la connaissance naturelle précède l'amour, de manière que la volonté aime dans la mesure où elle connaît, dans les choses divines c'est le contraire, car l'intelligence connaît intimement dans la mesure où la volonté aime, et comme la volonté ne trouve point de fin dans l'amour de Dieu, l'intelligence non plus ne trouve point de fin à la connaissance des choses divines. En cette vie la connaissance et l'entendement reçoivent de Dieu leurs limites; comme dit l'Apôtre (59) : « Ne veuillez pas savoir plus » ni comprendre comme il faut, mais à la mesure de l'amour de Dieu et

alla terminata misura de la sua cognitione, remanerà questa anima saciata e contenta? Questa dubitatione può essere così per lo viatore como per lo comprinsore (ss) cioè [per] l'anima inamorata existente ancora in questa vita presente, como per quelli che son in patria, e inperciò, per l'una parte e per l'altra, avete a sapere e intendere che segundo lo devotissimo Bernardo ne lo trattato *de la Caritade* (58), che l'anima nostra ha due occhi cum li quali vede lo saporoso suo Gesù, cioè lo intelletto e la voluntade, li quali producono a Dio acti perfettissimi cioè alla cognitione e al amore. L'uno si è da la parte destra, cioè la voluntade, de la quale procede la cognitione, e questo ordine è infra loro che, abenchè in la cognitione de le cose terrene la (tt) natural cognitione precede lo amore, e in tal modo che la voluntà tanto ama quanto intende lo intelletto, in le cose divine pur se ne trova allo contrario, che intimamente tanto lo intelletto cognosce quanto la voluntà ama. E perciochè la voluntà non trova fine allo amore di Dio, perciò lo intelletto non trova fine alla cognitione de le cose divine. In questo vita allo cognoscere e intendere è (uu) posta misura da Dio, como dice lo apostolo (59) :

(ss) confinsore. — (tt) he, *au lieu de* la. — (uu) elbe.

(58) De caritate, 3, 16-17, PL. 184 592 : Duos nempe oculos habet anima, unum quo intelligit, alium quo inquirit. . Et horum duorum dexter oculus est amor... Sublato enim amore qui dexter est oculus ad solum errorem remanet intellectus quem sinistrum diximus. C'est Richard de Saint-Victor, *De gradibus caritatis*. 3, PL. 196, 1203.

(59) Ro. 12, 3.

cette mesure est de l'aimer sans mesure dans la présente vie. C'est pourquoi il est commandé à l'homme d'aimer Dieu plus qu'il ne peut en cette vie, ne pouvant l'aimer autant qu'il le désire; mais il mérite d'être beaucoup plus aimé. Aussi est-il dit dans le Cantique (60) : « Les jeunes filles t'ont aimé », et dans les Psaumes (61) : « Bienheureux l'homme qui désire très grandement pour les commandements de Dieu ». Désirer très grandement, c'est selon saint Bernard (62) aimer et désirer plus que l'on ne peut, et au-delà de ses forces. Aussi l'âme enamourée, avec l'œil de la volonté, par un acte d'amour (comprend) que Dieu doit être aimé infiniment, et par suite ne l'aime jamais tellement qu'elle ne s'efforce de dépasser ces degrés d'amour et ces mesures. Ainsi dans les délices de l'amour, l'abondance engendre la pauvreté, la satiété la faim, le boire accroît la soif, de manière que, en quelque abondance de délices de l'amour divin que se trouve la créature, ni en cette vie ni en l'autre elle ne trouve de rassasiement. C'est pourquoi si on trouve, à propos de l'autre vie, quelquefois que l'âme est rassasiée par les délices du paradis, dans la patrie éternelle, par cette satiété il faut entendre l'abondance et non la fin du désir des choses aimées, parce que pour le désir si l'on cesse de désirer cela provient du dégoût, qui ne se trouve point dans

« Non vogliate sapere più ne intendere como bisogna, ma alla misura » [e la misura] di amare Dio, in la presente vita si è amarlo senza misura. E perciò è comandato a l'omo amare Dio più che non può in questa vita, non potendo amare tanto quanto vole; molto più merita di essere amato. E perciò si dice in la Cantica (60) : « Le giovinette ti hanno amato », e in li Salmi (61) : « Beato l'omo lo qual desidera molto grandimente in li comandamenti di Dio ». Desiderare molto grandimente si è, segundo sancto Bernardo, amare e desiderare più che non si può, e più che le sue forze (62). Unde l'anima inamorata. cum lo occhio de la voluntade per acto de l'amore [vede] Dio infinitamente dovere essere amato, e perciò non ama giammai tanto, che non si sforzi di trascendere simile grado e misura di amare. E perciò in le delicie de l'amore la abundantia genera povertade e lo mangiare la fame, lo bevere accresce la sete, in modo che per qualunque abundantia che abbia la creatura de le delicie de lo divino amore, mai in questa vita, ne in l'altra, si trova sacia. E inperciò se in l'altra vita si trova alcuna volta che l'anima sia saciata inter le delicie de lo paradiso, in la patria eterna, per quella sacietade si debe intendere la abundantia, e non fine de lo desiderio de le cose amate, perciochè lo fine de lo desiderio in lo desiderare procede da lo fastidio, lo quale

(60) Cant. 1, 2.
(61) Ps. 111, 1. In mandatis eius volet nimis.
(62) De Caritate, 2, 9, PL. 184, 589 A : Velle nimis est plus velle quam posse. Vient ensuite la citation de Cant. 1, 2. C'est Richard de Saint-Victor, *De gradibus caritatis*, 2, PL. 196, 1199 D.

l'âme enamourée parmi les richesses et les délices divines, mais plutôt en goûtant elle croît dans le désir de goûter davantage, parce que Dieu est à la fois la fin et la nourriture de l'âme.

Cet amour est figuré insatiable par ce qui est dit au Cantique (63) : « Le roi Salomon s'est fait une litière en bois du Liban », c'est-à-dire Dieu s'est rendu l'âme tellement agréable à lui-même, qu'il se repose en elle avec un souverain plaisir et délectation, avec des goûts et sentiments inénarrables. Ce lit est dit mystiquement fait de bois du Liban, où selon la glose (64) [les arbres] sont forts, grands, beaux et odoriférants, et ne peuvent jamais pourrir. D'où se démontrent subtilement cinq conditions de cet amour insatiable. La première est la *force*, c'est pourquoi saint Bernard dit (65) sur ces paroles du Cantique (66) : « Ta dilection est forte comme la mort », « ou plutôt elle a dominé et vaincu la mort, faisant mourir la vie sur le bois de la sainte croix ». La seconde est la *hauteur*, parce qu'il élève tellement l'âme qu'il l'introduit dans la contemplation de ce Roi qui est très élevé au-dessus de cette terre et qui fait trembler tout l'univers. La troisième est la *beauté*, parce que l'âme enamourée de Dieu, par

non si trova in l'anima inamorata nelle divicie e le delicie divine, ma piutosto gustando ha lo accrescimento di gustare più, perciochè Dio insieme è fame, e cibo de l'anima.

Questo amore è figurato insaciabile per quello che si dice in la Cantica (63) : Che lo Rè Salamone si fece lo letto portatile de lo legno di Libano, cioè Dio si ha fatto la mente de l'anima inamorata tanto grata (vv) a se che si riposa in quella cum sommo piacere e delettatione, con gusti e affectione inenarrabile. Misticamente si dice questo letto esser fatto di legno di Libano, lo quale segundo la glossa sono forti, grandi, e belli, e odoriferi, e mai non possono marcire (64). Unde sutilmente si dimostra cinque conditioni di questo amore insaciabile. La prima si è la *fortesa*, perciochè dice sancto Bernardo (65), supra quello parlare de la Cantica (66) : « La diletione tua è forte come la morte, imo ha superato e vinto la morte, facendo morire la vita supra lo legno de sancta croce ». La segonda si è la *altesa*, perciochè leva l'anima a tanto che la introduce a contemplare quello Rè che è altissimo supra ogni terra, e che fa tremare tutto l'universo. La terza si è la *bellesa*, perciochè l'anima inamorata di Dio, la qual per amore si viene asimilare

(vv) agrata.

(63) Cant. 3, 9.

(64) Glosa in loc. ; *De lignis Libani :* id est fortibus, celsis, speciosis, odoriferis, imputrescibilibus, candidis.

(65) De caritate, 1, 2, PL. 184, 585 A : Immo fortior morte quae ipsam quoque mortem mori coegit in morte Redemptoris. C'est Richard de Saint-Victor, *De gradibus*, 1, PL, 196, 1190 A.

(66) Cant. 8, 6.

amour s'assimile à son Créateur, qui est la souveraine beauté et dont la face est pleine de toute grâce. La quatrième est la *douceur*, qui est si grande, nous dit saint Bernard, que si une goutte en tombait sur les peines de l'enfer, elle les adoucirait toutes. La cinquième est la *longue durée*, parce que l'âme qui est sur cette montagne de Sion. c'est-à-dire dans l'acte et le très parfait état de la contemplation, y jouit d'une joie perpétuelle et d'une allégresse sans fin.

Dans ce degré de l'amour, le savoureux Jésus présente à l'âme enamourée une joie d'amour qui [la met] selon l'enamouré Augustin, dans une allégresse indicible, que la langue humaine ne peu exprimer ni expliquer. Au sujet du Cantique il dit : Ce qu'est cette joie et cette allégresse on ne peut le demander qu'à celui qui l'a goûtée, qui ne peut la dire ni l'expliquer ni la faire comprendre à qui ne l'a point goûtée lui-même. Ce don, selon saint Augustin au *livre de la vraie religion* (67), est accordé à l'âme au sixième âge spirituel, qui est une transformation en la vie éternelle et un total oubli de la vie présente temporelle, l'amenant à une parfaite conformité et similitude de l'image increéée.

Le signe naturel infaillible que l'âme est arrivée à ce degré d'amour est qu'elle ne sait ni parler ni penser à autre chose qu'à la

allo sua creatore, lo quale è somma bellesa e la faccia sua è piena di ogni gratia. La quarta si è la *dolcesa*, la quale si è tanta che, come dice sancto Bernardo, che se una goccia ne cadesse ne le pene de lo inferno le farebbe tutte addolcire. La quinta si è *lunga permansione*, perciochè l'anima che è in questo monte di Sion, cioè in lo acto e perfettissimo stato de la contemplatione, e lì obtiene uno gaudio perpetuo e leticia sempiterna.

In questo grado de l'amore le apresenta il saporoso Gesù a l'anima inamorata uno giubilo di amore, lo quale, secondo lo inamorato Augustino, è una allegresa indicibile, la quale per la lingua umana non si può esprimere, ne declarare. E perciò dice di supra la Cantica : che di questo giubilo e di questa allegresa non se ne vuole domandare se non a colui che la gusta, lo quale ancora non la sa dire, ne declarare, ne dare ad intendere, a chi non lo avesse gustato. E questo dono, segondo Augustino, ne lo libro *de la vera religione* (67), si concede a l'anima in la sesta etade spirituale, la quale è una trasmutatione, la quale è in vita eterna, e totale dimenticamento de la vita temporale, inducendola in una perfetta conformitade e similitudine de la imagine increata.

Lo segno naturale infallibile che l'anima sia venuta a questo

(67) De vera religione, 26, 49, PL. 34. 143-144 : Sextam (aetatem) omnimodae mutationis in aeternnm vitam et usque ad oblivionem vitae temporalis transeuntem in perfectam formam quae facta est ad imaginem et similitudinem Dei.

douceur de son amour. A ce degré était parvenu saint Augustin quand il disait : « Je n'ai point d'autre joie, Seigneur, que de parler, d'entendre, de conférer de vous et de toujours penser à votre gloire et à votre beauté jusqu'à ce que mon âme, en cette si longue pérégrination, languissante se sépare de cette vie mortelle et se dépouille et sorte de la chair, et soit portée par les anges saints au ciel, et mise en la présence de son Seigneur, et là, contemple sa face, et jouisse avec plénitude de l'abondance des inénarrables délices, en compagnie de tous les esprits bienheureux, vivant avec lui dans les siècles des siècles. Amen ».

grado de lo amore si è quando non sa ne parlare ne pensare d'altro che de la dolcesa de lo suo amore.

Al qual grado era pervenuto sancto Augustino, quando diceva : Non ho altro diletto, Signore, che parlare, e udire, e conferire di te, e sempre pensare a la gloria e bellesa tua, [fino] a tanto che questa mia anima, in questa sì lunga pelegrinatione languente si separi da questa mortal vita, e si spogli e esca de la carne, e sia portata da li sancti angeli in cielo, e posta in la presentia de lo suo signore, e lì contemplando la faccia sua, godendo cum plenitudine de la abundantia de li inenarrabili diletti, accompagnata da tutti li spiriti beati, cum lui vivendo in saecula saeculorum. Amen.

COMPTES RENDUS

Pierre-Maxime Schuhl. — *Essai sur la formation de la Pensée grecque.* — Paris, Alcan, 1934, in-8°, 466 pages, 50 fr.

L'ouvrage de M. Schuhl apporte à l'histoire du sentiment religieux une contribution des plus importantes. Par la pensée grecque, c'est à l'évolution générale du mysticisme qu'il se rattache et l'obscurité dont s'enveloppe tout ce qui touche au problème des origines rend méritoire autant que précieux l'effort d'une pareille synthèse. On trouvera là non seulement une mine d'informations empruntées aux découvertes et aux travaux les plus récents, mais une mise au point judicieuse des acquisitions de la science en ce domaine.

Avant de tenter de résumer ce livre, une remarque s'impose. Les mots : *mystique*, *mysticisme*, sont pris ici dans une acception très générale. Le P. de Guibert, dans une étude de vocabulaire, que nos lecteurs n'ont pas oubliée (cf. RAM, 1920 et *Etudes de Théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 16), la définissait en ces termes : « L'idée d'atteindre par les voies cachées un monde, un ordre de choses qui échappent à notre connaissance ordinaire, *qui s'opposent aux réalités manipulées par les sciences positives*, qui revêtent un certain caractère sacré, impressionnant ». Nous mettons en italique ce qui rappelle précisément le conflit décrit dans cet ouvrage entre ces deux courants de pensée : le mystique et le positif. Nous nous intéressons surtout — il va sans dire — à l'évolution du premier, mais il importe de retenir que la signification théologique des mots n'intervient pas dans ces pages.

Les plus lointaines manifestations du génie grec laissent apparaître l'existence du courant mystique profond dont il s'est nourri,

La connaissance que nous en donnent les savants modernes tendrait à diminuer la part des importations orientales qui s'y rencontrent, au profit des éléments ethniques enracinés dans le sol, lorsque les envahisseurs indo-européens, par vagues successives, l'ont submergé. Il y a donc un départ délicat à faire entre ce qu'on peut considérer comme le substrat autochtone et l'apport étranger. L'au-

teur s'y est particulièrement appliqué à la suite des nombreux spécialistes dont il discute les conclusions.

A la base non seulement de la cathartique religieuse et d'une foule de pratiques superstitieuses, mais même — bien que par l'intermédiaire de certaines représentations collectives — à l'origine de notions juridiques fondamentales, on découvre la croyance en des forces mystérieuses intimement liées à l'idée de la mort et au souvenir des morts. Rien en cela qu'on ne rencontre en maintes mentalités dites « primitives », mais le mérite original de la Grèce est d'avoir su dégager d'une ambiance grossière une pensée positive et scientifique dont l'essor a été remarquablement rapide.

Le mysticisme lui-même a trouvé dans l'opposition que lui faisait ce second courant de pensée, un puissant ferment de vitalité. On s'est fait longtemps l'image artificielle d'une « Hellade antique où tout n'était qu'harmonie et sérénité ». Elle dissimule, en fait, le tableau brutal d'une inquiétude mystique toujours prête à s'extérioriser. C'est la thèse de F. Nietszche dans son *Origine de la Tragédie*, et M. Schuhl s'attache à en montrer la justesse.

De cette inquiétude on discerne la marque dans la formation du panthéon hellénique. Homère lui-même — dont l'œuvre consistait à hiérarchiser le monde Olympien et à le réformer sur le type de la société « féodale » existante — n'y a pas totalement échappé.

L'état des plus anciennes populations de l'Hellade est représenté par l'âge de Cronos. Les Grecs classiques l'ont célébré comme « l'âge d'or ». Il nous apparaît bien différent à travers ses légendes monstrueuses : l'Arcadie semble avoir gardé de cette époque tourmentée et barbare les vestiges les plus vraisemblables dans son culte de Pan et dans ses rites anthropophagiques du Mont Lycée.

On s'étonne moins après cela de l'accueil que la Grèce réserve aux infiltrations les plus troubles venant de l'étranger. Ce sont des tendances profondes qu'elle leur offre à satisfaire.

D'autant que ces tendances ont été souvent contrariées. Le courant mystique subit des éclipses apparentes, dont les Mystères nous apportent l'un des plus intéressants témoignages. Le secret dont ils s'entourent à Eleusis leur est imposé par l'interdit dont les frappe la civilisation conquérante, celle des Doriens. Le mysticisme survit cependant. Il se cache parmi les classes populaires, dans les associations et confréries religieuses « où se transmettent les vieilles traditions, où se perpétuent les antiques croyances : éranes, thiases, orgéons ». Quant à leur origine, les Mystères sont loin de présenter quelque unité foncière. C'est un amalgame d'éléments, où se conservent d'anciens rites agraires mais où prédomine l'influence de la civilisation crétoise.

Les travaux de Sir Arthur Evans et de ses émules ont contribué

de la façon la plus remarquable à renouveler l'histoire de la pensée et de la culture grecques. En ce qui concerne les Mystères d'Eleusis, notamment, l'opinion de P. Foucart sur leur origine égyptienne semble bien être définitivement évincée : elle ne résiste ni à nos connaissances actuelles des rapports de la Grèce avec l'Egypte, ni aux découvertes archéologiques faites au sanctuaire d'Eleusis. Au contraire, de multiples analogies convergent pour attester l'influence égéenne.

Cette influence se retrouve, d'ailleurs, dans le panthéon hellénique. Elle a contaminé jusqu'aux divinités importées par les envahisseurs indo-européens, jusqu'à Zeus lui-même. Les Grecs, obéissant aux tendances analytiques de leur génie, ont dispersé sur une multitude de dieux et de déesses les attitudes et les fonctions que la Crète concentrait en sa déesse Mère et dans le Dieu Hyakintos.

Maints historiens des religions adoptent les mots : « sacrements », « sacramentel » et M. Schuhl en use volontiers. Leur origine chrétienne ne doit pas prêter à confusion. Ils caractérisent sans doute des rites et des paroles, qui, outre leur valeur symbolique, possèdent, dans la croyance de ceux qui les utilisent, une efficacité religieuse particulière. Appliquée aux rites d'Eleusis, et aux paroles du hiérophante, cette efficacité se limite à une « impression » d'ordre plus superficiel et sentimental que n'est « une expérience mystique » proprement dite. Celle-ci suppoee une union de quelque nature avec la divinité. On sait d'ailleurs quelle « transposition » devront subir le langage et les représentations des Mystères pour traduire les spéculations d'un Platon ou les « expériences » d'un Plotin. Quant aux promesses d'immortalité que les Mystères apportaient aux initiés, voici comment les explique M. Schuhl : « Les inquiétudes et les joies qu'ont éprouvées les mystes sont celles mêmes des déesses dans l'intimité desquelles ils étaient entrés, et dont ils se sentaient assurés de partager à jamais le sort bienheureux. C'est un certitude *différente* (1), ajoute-t-il, mais cependant comparable que Platon cherchera à inspirer, à l'aide de toutes les ressources de son art, au lecteur de ses grands mythes eschatologiques » (p. 212). Sur ces différents points, l'ouvrage du P. Festugière : *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, que n'a pas utilisé M. Schuhl, apporte les éclaircissements indipensables (cf. surtout pp. 140-59). On consultera aussi le R. P. Lagrange dans la *Revue Biblique*, 1919, p. 207.

C'est encore en relation étroite avec la civilisation minoénne que le culte de Dionysios s'est introduit en Grèce. Originaire de Thrace, il est entré en contact avec la Crète par l'intermédiaire d'une tribu émigrée en Phrygie. On sait qu'Apollon lui-même fut obligé de

(1) C'est nous qui soulignons.

partager avec lui la place qu'il s'était conquise à Delphes sur Python. Ce succès prodigieux se comprendrait mal si la fureur mystique que représente le dieu des Bacchantes n'avait trouvé sur les lieux des connivences favorables à sa propagation.

Rien ne montre à quel point le génie de Platon plonge profondément dans celui de sa race comme le tableau que nous font de l'Orphisme et du Pythagorisme, leurs derniers historiens. Nul n'ignore combien l'auteur du Phédon et du Phèdre leur est redevable. Or l'Orphisme a cristallisé une foule de traditions répondant à des aspirations et à des inquiétudes que le rituel apollinien ne parvenait pas à satisfaire. C'est avec l'anthropologie dualiste qu'illustre le mythe fondamental de Zagreus que naissent le sentiment de la responsabibilité individuelle et l'ascèse qui en découle. Quant aux doctrines eschatologiques et cycliques qui la complètent, leurs origines semblent indépendantes.

Elles se sont formées dans des communautés orphiques parmi lesquelles la secte pythagoricienne, issue de l'Italie du sud, occupe une place privilégiée.

M. Schuhl nous montre la légende de Pythagore étroitement apparentée à celle de plusieurs sages ou visionnaires de son temps et reproduisant nombre d'idées familières au mysticisme grec. Il nous rappelle qu'il y a au moins un fond de vérité dans les légendes qui le mettent en relation avec les Mystères de Crète et avec l'Egypte ; il n'est pas impossible aussi qu'il ait subi quelques influences orientales. A la suite de A. Delatte, l'auteur recherche une interprétation des « symboles » qui constituent le régime de vie pythagorique, d'une part dans leur vertu purificatrice et leur rapport à la doctrine de la réminiscence, d'autre part dans « la comparaison avec les coutumes des peuples sauvages, les croyances du folk-lore et les superstitions primitives dont on trouve encore aujourd'hui maintes survivances dans notre civilisation ». (A. Delatte).

A propos des premiers « Physiciens » de Milet, M. Schuhl combat vigoureusement la thèse de K. Joël rapprochant la philosophie grecque à ses débuts du mouvement mystique de la Renaissance... et retrouvant chez les premiers Ioniens « un sentiment analogue d'union mystique avec l'univers, en même temps qu'une sorte de vitalisme dynamiste et romantique caractérisé par l'intrusion du divin dans la nature, du spirituel dans le physique, du subjectif dans l'objectif » (p. 190 sq). Il pense que, pour les Milésiens, on ne peut pas affirmer plus que la possibilité d'une certaine influence du courant mystique à laquelle des infiltrations orientales ont pu se mêler. Par contre il se montre d'accord avec le savant allemand lorsqu'il étudie le double courant mystique et rationnel chez les philosophes du VI[e] siècle. Le portrait particulièrement suggestif qu'il retrace d'Em-

pédocle nous montre un penseur qui fait pressentir dès le V[e] siècle l'approche de la grande synthèse platonicienne. Par certains côtés, cet étrange personnage semble retarder sur son temps. Inspiré par le courant de pensée positif et scientifique il a de remarquables trouvailles dans l'ordre physique et philosophique. Et pourtant il est obsédé par les problèmes que pose la pensée mystique et auxquels il répond en empruntant surtout au pythagorisme.

Empédocle laisse à Platon la gloire de fondre ces deux courants qu'il sut accueillir sans arriver à les lier étroitement. Mais au siècle de Périclès on pourrait croire que le scepticisme et la pensée positive triomphent avec les Sophistes, maîtres d'Athènes. Ce n'est, en réalité, qu'une apparence. La réaction mystique se manifeste très vive au contraire. Le regain d'autorité dont bénéficient les devins, le retentissement des « procès d'impiété » en sont la preuve. Il appartenait à Platon de réconcilier un moment ces « deux forces » dont le conflit fut « le ressort et le ferment de la pensée grecque ». Dans sa conclusion, M. Schuhl nous explique à quel prix fut possible cet « équilibre toujours changeant » réalisé par celui-ci : en sacrifiant l'empirisme scientifique à la spéculation philosophique et en s'efforçant d'atteindre, par delà le symbole qui l'exprime et grâce à l'intuition préparée par la dialectique « la racine commune de la pensée mystique et de la pensée rationnelle » (p. 380).

Ce trop rapide résumé d'un livre fortement construit permettra, je l'espère, d'en apprécier la valeur. La leçon qui s'en dégage finalement est une leçon de modestie et de prudence. Les problèmes que pose l'évolution de la pensée religieuse sont d'une complexité qui n'admet plus les affirmations tranchantes. Qu'on lise ce que l'auteur de ce livre nous dit à propos des Mystères d'Eleusis : « Les renseignements qui nous sont parvenus sont misérablement incomplets, souvent tardifs, parfois systématiquement hostiles... Des travaux consacrés à la critique et à la combinaison de ces témoignages se dégagent des représentations qu'il faut se garder d'admettre trop facilement comme authentiques : il ne s'agit presque jamais que de vraisemblances, bien rarement de certitudes ; beaucoup des pages que l'on consacre à ce sujet devraient être écrites d'une encre très pâle, pour appliquer ici un mot de Renan... » (p. 199).

M. OLPHE-GALLIARD.

Bibliographie générale des Ecrivains Rédemptoristes, par **M. de Meulemeester**, C. SS. R., archiviste de la province belge de la Congrégation du T. S. Rédempteur, avec la collaboration de Ern. COLLET et Cl. HENZE de

la même Congrégation. Première partie : *Bibliographie de S. Alphonse de Liguori.* La Haye, Martinus Nijhoff, éditeur. Louvain, imprimerie S. Alphonse, 1933, 373 pages in-4°.

La Congrégation du T. S. Rédempteur fondée il y a deux siècles (1732), n'avait point encore de bibliographie détaillée embrassant tous ses écrivains. Le R. P. de Meulemeester entreprend de combler cette lacune et après de multiples années de préparation et de recherches. publie la première partie, tout entière consacrée aux *œuvres de S. Alphonse de Liguori,* Deux autres parties suivront à bref délai ; la 2e contenant les *œuvres des auteurs Rédemptoristes,* rangés par ordre alphabétique ; la 3e renfermera les *publications anonymes et périodiques.*

Quelques indications suffiront à montrer la richesse des renseignements que fournit le premier volume. Une introduction générale (p. 9-16) nous instruit sur le développement de la Congrégation du T. S. Rédempteur, sur la fin principale pour laquelle elle a été fondée, et sur les phases diverses de son histoire littéraire, sur le plan adopté par l'éditeur et la méthode qu'il suivra. Suit une liste de sources bibliographiques générales (p. 17-18).

Quelques pages très documentées, s'appuyant surtout sur les témoignages des contemporains, sur les œuvres du saint et en particulier sur ses lettres, nous font le portrait de S. Alphanse écrivain et éditeur (p. 19-26). Elles ont pour appendice une liste très nombreuse d'ouvrages, de travaux et d'articles se rapportant à S. Alphonse, à sa vie, à sa doctrine, à son culte (p. 27-45). C'est l'introduction spéciale de la première partie.

Nous touchons ensuite au corps du volume divisé en deux grandes sections : 1° les éditions du texte original (p. 146-200) ; 2° les traductions (p. 200-323). Cette deuxième a manifestement été introduite pour la clarté : elle fait saillir l'extraordinaire diffusion des œuvres de S. Alphonse, une diffusion vraiment imcomparable. Il est facile, du reste de se référer d'une section à l'autre, chaque ouvrage ayant un numéro d'ordre qu'il conserve identique dans l'une et l'autre section. Les ouvrages sont rangés suivant l'ordre chronologique de leur apparution.

Avec raison les œuvres posthumes et les recueils ont été rangés à part. Mais je ne vois pas le motif pour lequel les œuvres posthumes ne portent pas de numéro d'ordre. S. Alphonse a publié lui-même 111 ouvrages distincts de 1728 à 1778. La correspondance du Saint et 6 de ses ouvrages ont été édités après sa mort dans le texte original ; 6 autres n'ont paru que dans une traduction. Quelques travaux, dont

le détail est donné sont restés inédits (8) Un paragraphe spécial est réservé à la littérature pseudo-alphonsienne.

L'authenticité de chaque ouvrage est établie de façon critique. Aussi l'*Elenchus chronologicus operum* des *Acta doctoratus* est il perpétuellement l'objet de corrections : bien des dates sont rectifiées et de nombreux doublets disparaissent. On a sur chaque ouvrage une documentation extrêmement riche. Chacun fait de la sorte l'objet d'une dissertation particulière qui apporte bien des détails neufs. L'ensemble forme une histoire littéraire de S. Alphonse fort originale et dont tous les points ont été très exactement contrôlés.

Des tables excellentes facilitent l'emploi du volume. Outre une table alphabétique des personnes, une table alphabétique des lieux d'édition, elles renferment une classification des ouvrages de S. Alphonse d'après l'ordre des matières (dogmatiques, morales, ascétiques, publications posthumes et recueils) et des tableaux de statistique très ingénieux qui permettent de se rendre compte immédiatement du nombre d'éditions que chaque ouvrage a eu soit dans le texte original, soit dans toute autre langue. Pour donner un exemple les *Visite al S. Sacramento* ont eu 2009 éditions (dont 245 dans le texte original italien, 324 en allemand, 861 en français).

L'intérêt de l'ouvrage pour l'histoire de la spiritualité est manifeste si l'on considère que des 123 ouvrages authentiques de S. Alphonse, plus de la moitié sont des ouvrages ascétiques et quelques-uns très importants.

Voici quelques remarques de détail. Pourquoi, p. 173, n'avoir pas donné le titre de l'ouvrage français attribué au théologien janséniste Fourquevaux. et que réfute S. Alphonse dans le petit traité posthume *Della speranza cristiana* ? Il s'agit manifestement du *Traité de la confiance chrétienne ou de l'usage légitime des visites de la grâce*. Paris, 1728. — L'éditeur des *Opere Ascetiche,* Rome, 1933, t. I, p. 313, signale en 1753, Napoli, Pellechia, une édition qu'il faut regarder comme la première du *Modo di conversare continuamente ed alla familiare con Dio* qui n'est pas mentionné ici (p. 79). — *L'Amore delle Anime* a eu une seconde édition en 1751. Napoli, Paci (*Operi Ascetiche*, t. V, p. 9, Rome, 1934). — Il aurait fallu noter, p. 114, que les *Riflessioni ed Affetti sopra la Passione di Gesù Cristo* modifient leur titre à partir de 1760 en *Considerazioni ed Affetti*...

Le R. P. de Meulemeester supplémentera certainement le beau travail qu'il vient de nous livrer. Souhaitons-lui de résoudre le problème de la première édition des *Meditazioni sulla Passione di Gesù Christo per ciascun giorno della settimana,* resté jusqu'ici insoluble (n° 93, p. 157). Il nous donnera des indications sur les opuscules qui viennent de paraître dans les *Opere ascetiche*, t. V, p. 419-

425 : *Forza che ha la Passione di Gesù Christo per accendere il divino amore in ogni cuore* ; p. 427-436, *Dolce trattenimento delle anime amanti di Dio a vista di Gesù crocifisso*. Une table alphabétique des titres d'ouvrages serait souhaitable pour faciliter les recherches.

La parfaite tenue scientifique de ce premier volume, la science qu'y déploie l'éditeur, la rigoureuse méthode à laquelle il s'astreint nous garantissent déjà que l'ouvrage sera un précieux et indispensable instrument de travail. M. Viller.

R. de Sinéty, S. J. — *Psychopathologie et direction*, Paris, Beauchesne, in-12, 257 pages.

Le P. de Sinéty, SJ. avait, à plusieurs reprises, traité dans notre Revue du problème des psychopathes et des questions connexes, intéressant la direction et la mystique vraie ou fausse. Sa mort prématurée ne lui a pas permis de composer l'ouvrage d'ensemble qu'il nous avait promis et dont l'utilité n'a pas besoin d'être soulignée. Les PP. J. de Guibert et Souilhé ont pensé avec raison que l'on pouvait y suppléer dans une certaine mesure en recueillant ces articles et en les complétant par d'autres sur le même sujet parus dans les *Etudes* et le *Recrutement sacerdotal* et par un mémoire lu à la Semaine d'ethnologie religieuse de Luxembourg, en 1929. Ils y ont ajouté quelques pages inédites ou notes, en particulier un long développement que l'auteur avait supprimé de son article sur *La direction des psychopathes*, se proposant de reprendre plus en détail le sujet qui y était traité ? Les éditeurs ont excellemment indiqué la nature de cette publication qui se recommande d'elle-même à l'attention des directeurs d'âmes et de ceux qui s'occupent de psychologie religieuse, l'auteur ayant eu le très rare avantage d'être à la fois un spécialiste des questions biologiques, un philosophe de profession et un confesseur à qui la pratique de la direction de jeunes raligieux et de simples fidèles apportait un complément précieux d'information directe et de contrôle : « Le lecteur ne devra pas y chercher ce que l'auteur n'a pas entendu y mettre, des observations scientifiques originales ou des documents nouveaux. Une vue d'ensemble aussi exactement nuancée que possible, n'excluant pas du reste les vues personnelles, sur les résultats les plus solides des recherches consacrées à la psypathologie et surtout une classification aussi claire et compréhensive qu'elle peut l'être actuellement des principales formes de psychoses et de psychonévroses ; le tout aboutissant à un certain nombre de conclusions, plus indiquées que développées, sur la manière dont les

directeurs doivent se comporter avec les nombreuses âmes plus ou moins malades qui s'adressent à eux ». Le volume est précédé d'une introduction où les éditeurs font revivre en quelques pages la physionomie si caractéristique du regretté savant en insistant plus particulièrement sur son attitude dans les problèmes concernant les rapports de la religion et de la science.

Ferdinand CAVALLERA.

L. Capéran. — *Le problème du salut des infidèles. I. Essai historique. II. Essai théologique.* Nouvelle édition revue et mise à jour. Toulouse, chez l'auteur, Grand Séminaire, 1934, 2 vol. de 616 et 150 p.

L'impulsion donnée par les papes Benoît XV et Pie XI à l'œuvre des missions a eu pour conséquence la mise au premier plan dans les préoccupations des catholiques, prêtres, religieux et laïcs, de la question du salut des infidèles. Elle a, avec ce renouveau d'intérêt pour ces déshérités, posé avec plus d'acuité le problème des rapports entre l'évangélisation extérieure et l'œuvre de conversion intérieure. D'où des échanges de vues et des polémiques, en ce qui concerne la nécessité de l'intermédiaire humain, comme auxiliaire de la grâce. D'ailleurs, l'intervention directe de celle-ci pose plus d'une énigme, dont la solution s'apparente à celle des problèmes de la mystique proprement dite. Sur tout cela les vingt dernières années ont apporté des contributions de valeur diverse, qui risquaient de désorienter un peu, par la variété des points de vue envisagés et des conclusions proposées le public intéressé. Il y a donc grand intérêt à ce qu'un spécialiste aussi compétent que M. Capéran fasse connaître son avis. Là est la principale nouveauté de la réédition qu'il donne aujourd'hui de ses thèses classiques sur le salut des infidèles. Ce n'est pas sans une légitime fierté qu'il peut constater après vingt ans la solidité de son premier travail.

Enquête historique et enquête théologique n'ont pas eu à subir directement de grandes retouches. Aussi le corps même du premier volume présente-il seulement de très légères et peu nombreuses modifications. Le travail d'investigation avait été bien fait et les recherches récentes y ont peu ajouté. Mais on saura gré à M. Capéran d'y avoir joint un fort substantiel chapitre final (p. 513-568); avec la largeur de l'information et la sûreté du sens théologique qui caractérisentsa manière, il retrace l'évolution des vingt dernières années et des controverses qui se sont produites. La part principale est faite, comme il convient, à l'exposé du cardinal Billot et aux critiques dont il fut

l'objet ; puis sont raoontés les divers épisodes, avec les théories concomitantes, suggérées soit par des attaques du dehors, comme celles de M. Bayet, soit par les publications catholiques ou les discussions au sein des congrès pour les missions. L'œuvre est ainsi parfaitement à jour et pourra continuer la brillante carrière que la guerre, en faisant disparaître ce qui restait de la première édition, avait si malencontreusement interrompue. On ne saurait désirer guide plus sûr et mieux informé. L'essai théologique a été plus profondément modifié non quant à la substance et à la doctrine, mais par des additions assez considérables, qui reprennent d'ailleurs en partie, pour les juger et les mettre au point, les données du chapitre final de l'Essai historique. C'est ainsi que sont ajoutées après chaque chapitres de longues notes, dont celle marquée E et intitulée : inspiration intérieure et révélation proprement dite, a le plus d'affinité avec les données de la théologie spirituelle.

Complétés chacun par une table détaillée des auteurs et des matières, ces deux volumes qui représentent l'une des meilleures œuvres de la théologie française contemporaine, se recommandent d'eux-mêmes et fourniront, grâce à leurs qualités littéraires, à quiconque s'intéresse à la doctrine catholique sur le salut l'occasion d'une étude aussi attrayante qu'instructive.

Ferdinand Cavallera.

CHRONIQUE

Publications récentes.

—*La Prière des Jeunes. (Textes bibliques assemblés et traduits* par Paul Abriès et Pierre Gilbrun (les éditions du Cerf, Juvisy 1934, 300 pages) est un recueil qui plaira à coux qui aiment imprégner leur dévotion de la haute et forte poésie inspirée. Empruntés au Nouveau Testament aussi bien qn'à l'Ancien, ces textes traduits avec élégance sont groupés en neuf chapitres, d'après les demandes du *Pater*. Souhaitons que ces prières trouvent auprès de tous, mais surtout des jeunes, le succès qu'elles méritent.

— Mme Henriette Charasson vient de publier chez Flammarion un recueil de poèmes sous le titre : *Mon Seigneur et mon Dieu*. Les mots où s'affirme la foi de l'apôtre sont bien ceux qui résument l'esprit dans lequel ont été écrites ces strophes aux rythmes volontiers claudéliens et d'un lyrisme exquisement sincère. La fraîcheur de l'amour de Dieu s'y associe à la maturité de la foi pour créer une atmosphère d'optimisme et de vérité qu'il fait bon respirer. Rien de mièvre ou de fade dans ces épanchements d'une âme aux prises avec la vie quotidienne : elle s'y montre toute spontanée dans l'appréhension de l'épreuve, dans la plainte qui s'exprime devant Dieu avec une simplicité filiale pour s'achever, d'ailleurs, dans l'acquiescement et l'action de grâces. Les thèmes les plus familiers au poète sont la joie de vivre sous la lumière de la foi et la douceur de mourir dans l'espérance de la vie éternelle. Admirable quand elle parle en bonne et profonde chrétienne, que le sentiment de la présence divine visite dans sa cuisine comme dans le métro, Mme Henriette Charasson est surtout le « poète de la maternité » et de la vie familiale. Ses confidences nous émeuvent, car elles nous révèlent concrètement ce que la pensée de Dieu et les préoccupations surnaturelles mettent de noblesse dans le dévouement d'une mère et d'une épouse qui comprend chrétiennement sa mission. Ce petit volume qu'on lit comme par enchantement nous apporte le reflet d'une vie spirituelle qui se doit d'être conquérante et mérite d'atteindre beaucoup d'âmes besogneuses et inquiètes : elle les consolera et les fortifiera. M. O-G.

— La librairie Letouzey publie le premier tome d'une collection hagiographique qui comprendra un volume par mois (*Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'historique des fêtes*, par les RR. PP. Baudot et Chaussin, OSB.). Cette collection ne fait nullement double emploi avec d'autres ouvrages similaires. Elle poursuit un but nettement documentaire. Aussi les notices sont-elles très succintes et visent-elles à fournir des renseignements précis et sûrs concernant un très grand nombre de Saints et de Bienheureux. On y trouve non seulement ceux du martyrologe romain, mais d'autres encore qui intéressent particulièrement la France. L'usage liturgique d'un pareil recueil est de premier intérêt. Mais en outre chaque notice est accompagnée d'une bibliographie bien au courant des travaux les plus récents, ce qui fait de cet ouvrage un excellent instrument de travail pour les historiens et pour les prédicateurs. Sa brièveté le rend commode à consulter et la richesse de son information satisfera les esprits les plus curieux et les plus soucieux de la vérité. Conçu et commencé par le regretté dom Baudot, il continué avec intelligence et fidélité par le R. P. dom Chaussin auquel nous souhaitons de mener rapidement à bon terme cette œuvre utile et considérable.

M. O.-G.

— Dans la « Bibliothèque de spiritualité patristique », le Docteur Denys Gorce publie le second volume de *Lettres spirituelles de saint Jérôme* (II. *Les exemples*, Paris, Gabalda, in-18, 211 p.). Comme ce titre le fait pressentir, il s'agit des lettres où le saint retrace les vertus de certaines grandes chétiennes de Rome : Asella, Blésilla, Paulina, Fabiola, Paule, Marcella ; et du jeune Népotien pour lequel il avait tracé un si intéressant tableau de l'idéal du clerc. Chacune de ces lettres est traduite, presque intégralement et précédée d'une introduction où sont brièvement rassemblées les indications nécessaires pour situer la lettre dans l'ensemble de la correspondance et présenter le personnage loué. Une préface dégage les vues d'ensemble que suggère cette littérature d'édification en s'attachant plus particulièrement à tracer le tableau de la vie parfaite dans les milieux aristocratiques de Rome au temps où saint Jérôme y exerçait son fructueux apostolat en faveur à la fois de l'ascétisme et de la *lectio divina* Nous ne pouvons que nous associer à la conclusion de l'auteur dont on connaît la ferveur et la compétence pour cette période de la vie chrétienne. « En feuilletant les lettres qui nous en gardent le souvenir et nous en relatent les détails, on respire encore le parfum de vie et de paix qui en fut la marque propre. De son exquise fraîcheur le temps n'a rien enlevé. Il persiste intact, toujours capable d'enivrer les âmes ».

En même temps paraissaient deux autres volumes dûs à la même plume et qui, pour intéresser moins exclusivement l'ascétique, méritent cependant d'être signalés. Le premier est un charmant opuscule

où le docteur Gorce a recueilli avec dévotion le témoignage que nous offrent les œuvres de Newman sur son étude des Pères et l'influence que cette étude a exercée sur son évolution vers le catholicisme. (*Newman et les Pères. Sources de sa conversion et de sa vie intérieure*, Juvisy, éditions du Cerf, in-12, 117 p.). Nous souhaitons que ces pages encouragent d'autres lecteurs à recourir eux aussi à l'étude de ces monuments de la pensée catholique et à y trouver les mêmes jouissances spirituelles dont le docteur Gorce se fait un apôtre si persuasif. Son vœu serait de voir de nombreux laïques reprendre les traditions d'autrefois notamment du grand siècle et au lieu de se contenter trop souvent de « la foi du charbonnier » de s'intéresser directement et par l'étude personnelle aux différentes branches de la science ecclésiastique et en particulier au dogme chrétien. Pour les y aider, il vient de publier une sorte de manuel dont le titre précise le but : *Le laïc théologien introduction à l'étude de la théologie* (Paris, Picard, in-12, 481 p.) et qui se présente chaudement recommandé par Mgr Mathieu, évêque d'Aire et de Dax. Parfaitement familiarisé lui-même avec ce qu'il appelle le palais de la vérité, le docteur Gorce charitablement s'offre à ses « frères du laïcat » pour les y introduire et leur en faire à leur tour apprécier et reconnaître les richesses. Il commence d'abord par écarter les obstacles provenant d'une négligence ou d'une timidité excessive, en exposant les raisons qui imposent aux laïques le souci d'approfondir leur religion. Puis, après avoir situé la théologie dans l'ensemble du savoir humain, il conduit son lecteur du vestibule de l'apologétique à la chambre des Ecritures et aux autres « chambres », donnant sur chacune des parties de la théologie les explications utiles au néophyte pour se diriger dans ce labyrinthe un peu compliqué. Et après avoir de nouveau revendiqué avec énergie pour les laïques le devoir plus encore que le droit de s'intéresser à ces questions, il leur fournit une ample bibliographie raisonnée se rapportant aux diverses parties de la science sacrée. Il termine par un exposé des dispositions morales nécessaires pour s'assurer les bienfaits de la lumière intelligemment recherchée. A plaider cette cause, le Dr Gorce apporte toute la conviction persuasive d'un apôtre qui a lui-même recueilli le premier en abondance les fruits d'une pareille étude. Puisse-t-il recruter de nombreux imitateurs ! F. C.

— La collection « Les grands ordres monastiques et instituts religieux » vient de publier trois volumes qui méritent bon accueil auprès du grand public. M. Gaëtan Bernoville y donne *Les Jésuites* (Paris, Grasset, 334 p., 15 fr.). Le sujet est toujours d'actualité ; au même moment paraissait un pamphlet où l'on trouve ressassées toutes les anciennes calomnies agrémentées de nouvelles ayant trait aux plus récents événements de l'histoire européenne. Dans le domaine

religieux lui-même les controverses récentes ont posé plus d'un problème et quelque peu déconcerté l'opinion catholique. La tâche de M. Bernoville n'était pas de composer un nouvel ouvrage de polémique mais de nous informer de son mieux sur ce que l'ordre fondé par saint Ignace est dans sa constitution intime et sa vie quotidienne. Il l'a, à mon avis, excellemment remplie. Il est difficile de trouver, sur cette matière, un ouvrage écrit par quelqu'un d'étranger à l'Ordre, où se manifeste une compréhension plus satisfaisante de l'esprit de la Compagnie de Jésus. Sur les *Exercices*, sur les *Constitutions*, leur signification authentique, leur rôle dans la formation et l'activité du jésuite, sur le « secret de l'action », on lira des pages parfaitement au point et qui sont de nature à éclairer utilement amis et adversaires. La vraie spiritualité de l'Ordre y est mise en son véritable jour et notamment le souci primordial du service divin et la pensée dominante du grand chef et du modèle passionnément aimé et toujours présent, Jésus-Christ. Ce sont là les pages maîtresses du livre et auxquelles il faudra plus d'une fois revenir. Elles éclairent les autres où à grands traits l'auteur fait connaître les principes de l'activité apostolique et ses formes variées : action par la doctrine (enseignement, direction, prédication), par les missions, par l'éducation dans les collèges. Il n'y manque pas non plus des pages plus concrètes rappelant l'excellent enquêteur qu'est M. Bernoville, où il évoque les quelques jours passés au scolasticat français d'Enghien, et la documentation *de visu* qu'il en a rapportée. Alors que souvent même des livres bien intentionnés appellent des réserves, on peut faire confiance à celui-ci. La sympathie, éclairée notamment par les fréquentations et le souvenir de ce jésuite éminent que fut le P. L. de Grandmaison, sans nuire à l'indépendance d'esprit de l'auteur a facilité sa compréhension et nous ne pouvons que lui être reconnaissants d'avoir si bien mis en lumière un idéal dont, quoi que l'on puisse penser de sa réalisation, on peut demander que l'élévation ne soit point méconnue ou mesquinement rapetissée. F. C.

— Le second volume récent de cette même collection est intitulé *Les Dominicaines* et a pour auteur Mlle M. Davy, dont nos lecteurs connaissent les travaux sur la prédication au Moyen Age (Paris, Grasset, in-12, 268 p., 15 fr.). Après un premier chapitre sur saint Dominique et la fondation des sœurs prêcheresses, Mlle Davy nous présente en sainte Catherine de Sienne la dominicaine idéale dont l'esprit doit animer les multiples sociétés religieuses qui, avec les dominicaines du grand ordre, se réclament de la spiritualité des Frères Prêcheurs. Les chapitres suivants font connaître les principales formes sous lesquelles se présentent ces diverses sociétés : contemplatives, enseignantes, garde-malades, religieuses s'occupant d'œuvres sociales; en cherchant à mettre surtout en relief l'esprit commun. Un chapi-

tre sur les tertiaires dans le monde complète cette revue des congrégations anciennes rattachées à l'ordre dominicain. La dernière partie de l'ouvrage décrit quelques initiatives nouvelles en s'attardant avec une prédilection marquée à la récente création des *Dominicaines de Saint-Jacques* spécialement recrutées parmi les jeunes filles désireuses de concilier les aspirations à la vie religieuse avec le souci du travail intellectuel et de l'apostolat dans le monde étudiant. Les détails donnés sur cette initiative la rendent tout à fait digne d'intérêt et contribueront efficacement à rendre florissante cette adaptation particulièrement opportune des pratiques de la vie religieuse aux exigences intellectuelles d'aujourd'hui.

— Avec le livre de Madame Ancelet-Hustache, sur *Les sœurs des prisons* (Paris, Grasset, in-12, XV-314 p., 15 fr.) c'est devant un horizon beaucoup plus restreint que nous sommes placés mais aussi devant une des plus merveilleuses initiatives de la charité chrétienne. A en faire l'histoire, Mme A.-H. a mis tout son talent bien connu et encore plus son cœur. Elle raconte les développements de la Congrégation des Sœurs des prisons de la Congrégation de Marie-Joseph, depuis son institution plus que centenaire et avant de nous raconter d'une façon simple mais si émouvante leur œuvre actuelle, au Dépôt, à Saint-Lazare, à la Petite Roquette, à Fresnes, et dans les maisons destinées à l'enfance tombée ou préservée et aux femmes que l'âge ou les déficiences naturelles rendent incapables de se conduire par elles-mêmes, elle nous expose par quelle intense formation spirituelle les sœurs sont préparées à leur héroïque apostolat. Souhaitons avec elle que son exposé suscite dans les milieux féminins en quête d'occasions de dévouement une sympathie effective qui assure à cette forme particulière de la vie de charité et d'apostolat la prospérité qu'elle mérite.
F. C.

— Le R. P. de Guibert a récemment présenté à nos lecteurs le premier volume des écrits spirituels du P. L. de Grandmaison (RAM, 1934, XV, 99-101). Il en a profité pour décrire les caractéristiques de sa spiritualité et en affirmer la haute valeur. Il suffira donc aujourd'hui d'annoncer deux volumes nouveaux d'*Ecrits Spirituels* qui viennent de paraître (II, *Retraites*; III, *Dernières retraites et triduums*, Paris, Beauchesne, in-12 de 314 et 317 p. chacun, 20 fr.). Le premier contient les retraites prêchées à l'Association Saint-François-Xavier, de 1911 à 1919 : ce sont des canevas et comme des points de méditation un peu développés, riches cependant en doctrine et en applications concrètes, avec indication des lectures à faire et un choix pour chaque méditation de textes scripturaires. Le sujet des retraites est d'ailleurs divers : 1911, fondements de la vie apostolique; 1913, passion de N.-S.; 1914, vie cachée en Dieu; 1915, configuration de notre vie à celle du Christ; 1916, seconde semaine des Exercices; 1917,

première semaine des Exercices ; 1918, appel à la vie apostolique ; 1919, vie de foi. Le second volume s'ouvre, en guise d'introduction, par une instruction sur la retraite empruntée à la retraite de 1920, qui est ensuite donnée et a pour sujet : la purification de l'apôtre ; la rédaction de cette retraite comme celle de la suivante est beaucoup plus développée que celle des précédentes. Celle-ci est d'ailleurs de forme tout à fait originale, étant faite de lectures empruntées à l'Ecriture et commentées d'où son nom de Retraite biblique. Celle de l'année suivante, 1922, traitant de l'initiation à la vie apostolique est en revanche assez courte. Une série de triduums, généralement une instruction par jour, sauf le dernier aux scolastiques de Jersey, où il y en a deux, comprend les 100 dernières pages du volume. C'est donc une riche matière à réflexions et à méditations qui est offerte dans ces pages dont la forme n'a rien de banal et sans aucune recherche stimule cependant l'attention et l'intérêt par le tour personnel du style et du développement. Quant à la valeur spirituelle, tous ceux qui ont lu la vie du P. de Grandmaison par le P. Lebreton savent à quelle âme d'apôtre, ouverte à toutes les nécessités et les aspirations de notre temps ils ont affaire et à quelle passion pour la personne et la cause de Notre-Seigneur Jésus-Christ. F. C.

— L'ancien monastère des Carmélites du Faubourg Saint-Jacques, de Paris, actuellement à Clamart, se propose de publier prochainement une biographie complète de la Vénérable Madeleine de Saint-Joseph, première prieure française du premier monastère des Carmélites déchaussées en France (1578-1637). Ce volume comprendra environ 600 pages avec 8 gravures hors-texte et paraîtra en mai 1935, au prix de 25 francs. Ce prix est réduit à 20 francs, 22 francs franco, pour ceux qui enverront dès maintenant leur bulletin de souscription à la Rde Mère Prieure du Carmel, 3, rue de l'Est, Cité Boigues, Clamart (Seine). Il est superflu de souligner l'importance de cette biographie d'une des personnalités spirituelles les plus en vue de la première moitié du XVIIe siècle. Nous aurons l'occasion d'y revenir lorsque le volume aura paru, mais dès maintenant nous le recommandons à la sympathie et à l'attention de nos lecteurs. La souscription reste ouverte jusqu'au 15 mars.

Congrès.

La revue spirituelle de langue néerlandaise *Ons geestelijk Erf*, dont nous avons ici, à plusieurs reprises, loué les excellents travaux, a tenu son 3e congrès du 30 juillet au 3 août 1934. Parce qu'il coïncidait avec la fête du 8e centenaire de S. Norbert, les séances eurent lieu en partie à Nimègue, et en partie à l'abbaye néerlandaise de Berne à Heeswijk, occupées par une double série de rapports, les uns

sur la vie spirituelle et l'apostolat, les autres sur l'expansion de la vie norbertine.

Voici les titres de quelques-uns de ces rapports. Ils suffiront pour donner une idée de l'intérêt qu'a pris ce congrès.

L'union de la vie spirituelle et du zèle des âmes, par le R. P. J. Kors, O. P.

L'opus Dei et l'apostolat, par Dom Van Roy, O. S. B.

Le problème de la vie spirituelle et du zèle des âmes au moyen âge, par le R. P. Lucidus Verschueren, O. F. M.

La Vita communis du Vénérable Barthélemy Holzhauser, restaurée dans l'Union Apostolique, par M. l'abbé Th. Wolters, curé de Wouw, secrétaire de l'Union Apostolique.

La plainte des Eglises dans ses formes diverses. Sa signification, par le R. P. Dorresteyn, S. C. J.

Saint Norbert. Son développement spirituel, par le chanoine Th. Hyman. O. Praem.

La diffusion des Norbertins dans le nord des Pays-Bas, par le Dr M. Schoegen, archiviste de Zwolle.

Anselme de Havelberg O. Praem. Sa lettre à Egbert et son Scutum canonicorum, par le chanoine A. Erens, O. Praem.

La diffusion des Norbertins dans le sud des Pays-Bas, par le chanoine P. Valvekens, O. Praem.

L'aire de la spiritualité néerlandaise au XVIe siècle, par le R. P. Pontenantus Polman, O. F. M.

L'idéal de S. Norbert, d'après la charte de fondation de l'abbaye de Berne, par le R. P. Brandsma, O. C. M. V.

Soutenance de thèse.

Le lundi 28 janvier 1935, à la salle Desprez de l'Institut Catholique de Toulouse, le R. P. Fidèle, professeur de dogme au scolasticat des Pères Capucins de cette ville, a soutenu publiquement sa thèse pour l'obtention du doctorat en théologie. Mgr Saliège, archevêque de Toulouse et chancelier de l'Institut présidait, assisté de Mgr de Solages, recteur. Le jury comprenait M. Saltet, doyen, Hourcade, Cavallera, Ducros et Desreumaux, professeurs à la Faculté de théologie. Nous avons, dans un numéro précédent, fait connaître en partie le contenu de cette thèse (RAM, 1934, XV, 408-411), intitulée : *Un maître de sainte Thérèse ; Le Père François d'Osuna, sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle*. La première partie, sur la vie a déjà paru en entier dans les *Etudes Franciscaines* (voir RAM, ibid.). La deuxième partie, encore en grande partie inédite, offre le plus vif intérêt par l'analyse détaillée qu'elle présente du contenu et des sources des quatorze ouvrages publiés par Osuna : huit en espagnol et six en latin.

Elle offre une documentation de première main pour apprécier l'originalité et la valeur littéraire d'Osuna : ses emprunts à ses prédécesseurs ne l'empêchent pas de faire œuvre personnelle mais on est quelque peu surpris de voir combien sa méthode de composition fait large place à l'utilisation directe d'éléments étrangers. La troisième partie dont les deux derniers chapitres ont paru ici même (RAM, 1934, XV, 359-379) et dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique* (1934, 155-172), présente une synthèse de la doctrine ascétique et mystique d'Osuna. Le jury a témoigné à plusieurs reprises de la haute estime que lui inspirait ce travail de première valeur et a décerné au candisa plus haute distinction en le recevant docteur en théologie *cum maxima laude*.

La soutenance a d'ailleurs donné lieu entre les membres du jury et le candidat à un échange de vues des plus intéressants. On a particulièrement remarqué les déclarations que M. le professeur Hourcade a été amené à faire sur deux points fondamentaux concernant les théories spirituelles. Au nom même du dogme, il s'est élevé avec force contre la prétention de baser la contemplation infuse sur une doctrine aussi problématique que celle des dons du Saint-Esprit considérés comme des habitus (lesquels par définition restent toujours à la libre disposition du sujet) : la nature de ces dons reste objet de libre discussion puisqu'une école aussi importante que l'école scotiste a ses vues très particulières sur la question. Par ailleurs il estime la théorie de l'appel universel à la contemplation mystique comme incompatible avec le dogme de l'appel universel des hommes au salut et au royaume des cieux. La discussion de ces vues faute de temps n'a pu être qu'amorcée, mais on espère que l'éminent professeur reprendra ce sujet sans trop tarder et fera connaître avec l'ampleur qu'elles méritent ses idées sur ces matières si vivement controversées aujourd'hui. F. C.

Société d'études mariales.

— Récemment s'est constituée une *Société française d'études mariales* qui se propose d'aider au développement doctrinal de la dévotion envers la Sainte-Vierge : 1° Par des journées d'études longuement préparées où seraient discutées des questions jugées importantes pour faire avancer dans l'intelligence du mystère de Marie. 2° Par un bulletin qui rendrait compte de ces journées et publierait une bibliographie critique de tout ce qui intéresse le Mystère de Marie : doctrine, histoire, spiritualité. 3° Par une aide en vue de faciliter aux travailleurs la publication de leurs travaux.

La Société comprend des prêtres et des laïques. Pour y entrer, il faut être admis par le Bureau sur la présentation d'un membre de

l'association. Le titre de « Française » donné à la Société indique simplement que les travaux devront être rédigés en français, mais n'implique aucun exclusivisme national.

Pour subvenir aux dépenses exigées par le but visé, il a fallu envisager une cotisation. Membre titulaire : versement annuel de 100 francs; Membre fondateur : versement d'au moins 1000 francs; Membre bienfaiteur : versement de 500 francs.

Le bulletin qui paraîtra deux fois par an et formera deux cahiers d'au moins 100 pages chacun, sera servi gratuitement aux membres titulaires et, pour ceux qui ne sont pas membres de la Société, mis en vente au prix de 30 francs.

Un Bureau provisoire a été constitué qui fonctionnera jusqu'aux prochaines journées mariales qu'il s'occupe d'organiser, mettant au point ce qui fera l'objet d'étude de la première rencontre. Pendant ces journées, il incombera aux membres titulaires d'élire le Bureau définitif. Ces journées, voulant s'établir résolument sur le plan scientifique, ne seront accessibles qu'aux seuls membres de la Société. Elles auront lieu à Paray-le-Monial, le mercredi 4 et le jeudi 5 septembre 1935. Elles se tiendront à la Maison La Colombière.

Les rapports aux premières journées d'Etude seront les suivants :

1. La Marialogie de Saint Jean Damascène.

2. La Marialogie de Saint Albert le Grand.

(Ces deux rapports souligneront ce que ces deux auteurs ont marqué touchant la maternité de grâce).

3. Comment la Maternité de Grâce s'installe dans la théologie de Saint Thomas.

4. Le mouvement de théologie Mariale de l'année.

Le Bureau provisoire est ainsi constitué : M. l'abbé Ancel, professeur à l'Institut Catholique de Lyon; Le P. Aubron, S. J., professeur à l'Institut Catholique de Paris; Le P. Bernadot, O. P., *La Vie Spirituelle*, Juvisy; M. l'abbé Finet, Lyon; Le P. Gènevois, O, P., professeur au Scolasticat de Saint-Maximin; M. l'abbé Journet, professeur à Fribourg (Suisse); Le P. Morineau, S. M. M., Paris; Le P. Olphe-Galliard, S. J., *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse.

Pour les renseignements s'adresser au P. Morineau, 52, rue Beaunier, Paris (14e). C. C. Paris 1832-61.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1933)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Le Gaudier A., SJ. — De perfectione vitae spiritualis. — Turin, Marietti, in-8, 3 vol. de XVI-604, 536 et 468.

Baruzi J. — Le point de rencontre de Bergson et de la mystique. — *Recherches philosophiques*, 2, 1933, 301-316.

Huijben J., OSB. — Chronique d'histoire de la spiritualité. Haut moyen-âge. — VS, 41, suppl., 168-190.

X... — Chronique de théologie ascétique et mystique. — *Ami du Clergé*, 1935, 52, 33-47 ; 49-54.

Boffito G. — Scrittori barnabiti. Biografia, bibliografia, iconografia. — Florence, Olschki, in-4, 580.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Vonier A., OSB. — Christianus. — New-York, Benziger, in-12, VIII-224.

Jürgensmeier F. — Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik. Aufbau des religiösen Lebens und Strebens aus dem *Corpus Christi mysticum*, 4 Aufl. — Paderborn, Schoeningh, in-8, 381.

Mura E. — Le corps mystique du Christ. Sa nature et sa vie divine d'après S. Paul et la théologie. — Paris, Blot, 2 vol. in-8.

Duffner L., MSC. — Pour faciliter la confession sacramentelle, la communion fréquente, la direction spirituelle, l'oraison quotidienne. II. Pour consoler et guérir les âmes scrupuleuses ou craintives. III. Pour vivre intensément sa vie. — Paris, Casterman, trois vol., in-12, de 172, 152 et 216 p., 7 fr. 50, 7 fr. 50 et 10 fr.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines* ; EF : *Etudes franciscaines* ; M : *Manresa* ; MC : *Monte Carmelo* ; MST : *Mensajero de Santa Teresa* ; NRT : *Nouvelle revue théologique* ; OGE : *Ons geestelijke erf* ; OGL : *Ons geestelijke leven* ; RS : *Recrutement sacerdotal* ; RSR : *Recherches de science religieuse* ; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* ; SC : *Scuola Cattolica* ; SZ : *Stimmen der Zeit* ; VC : *Vita cristiana* ; VS : *Vie Spirituelle* ; VSo : *Vida Sobrenatural* ; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik*. Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Eymieu A., SJ. — Le gouvernement de soi-même. Essai de psychologie pratique. 3e série : l'art de vouloir. — Paris, Perrin, in-12, 247, 12 fr.

Bernard R., OP. — La vertu acquise et la vertu infuse. — VS, 41, suppl., 146-167.

Garrigou-Lagrange, OP. — Les vertus morales dans la vie intérieure. — VS, 41, 225-236.

Roton Pl. de, OSB. — Les habitus, leur caractère spirituel. — Paris, Labergerie, in-8, 168.

Gardeil A., OP. — Le don de sagesse. — VS, 40, 12-23.

Garrigou-Lagrange R., OP. — Les âmes attardées. — VS, 40, 24-33.

Gabriel de Ste M. M. — Le double mode des dons du Saint-Esprit. — EC, oct., 215-232.

Ranwez E. — Les dons du Saint-Esprit. — *Coll. Namurc.*, 28, 313-325.

Lumini L., OSB. — Ascensiones in corde in valle lacrimarum. Notas asceticas. — S. Paulo, Abadia, in-8, 348.

Rouzil L. — Le prix des larmes et ceux qui pleurent. — Paris, Téqui, in-12, X-393.

Brouillard R., SJ. — Pour ceux que surprend une mort imprévue. — *Messager du Cœur de Jésus*, nov., 577-586.

Saudreau A. — Pensées sur le Purgatoire. — VS, 41, 139-157; 237-262.

D'après les révélations privées.

Congar MJ., OP. — De la communication des biens spirituels. — VS, 42, 5-17.

Soiron T. — Glaube, Hoffnung und Liebe. Ein Buch über das Wesen der christ. Frömmigkeit. — Ratisbonne, Pustet, in-8, 203.

Thomas A. — L'orgueil et les psychoses. — EC, oct., 87-115.

Mc Garry W., SJ. — St. Paul's magnificent Appeal for Purity. — *Eccl. Review*, 92, 47-56.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Gabriel de Ste M. M., CD. — Genesi della contemplazione acquisita. — VC, 6, 560-96.

Dalbiez R. — Le problème philosophique de l'hallucination. — EC, oct., 130-154.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Divers. — La vie sacramentelle et la formation chrétienne dans la croisade eucharistique. — Toulouse, Apostolat de la Prière, in-8, 141, 6 fr. 5o.

Hermann E. — La prière créatrice. — VS, 42, 1935, 18-27.

Hubatzek A., OP. — Une méthode de prier orientale; le chapelet des moines russes. — VS, 40, suppl. 48-52.

Mgr Harscouet. — Le mouvement liturgique et la spiritualité. — *Questions liturgiques*, 19, 213-220.

Antoine de Sérent, OFM. — Précisions relatives à la spiritualité chrétienne. — EF, 46, 706-711.

Plaidoyer pro domo à propos de critiques du P. Heerinckx, OFM.

Schilgen H., SJ. — In der Schule Loyolas. Der Gedankengang der Ignatianischen Exerzitien dargestellt. — Fribourg, Herder, in-8, XII-271.

Orlandis R., SJ. — Lo que quiere, lo que desea, lo que busca el ejercitante. — M, 10, 289-317.

VI. — ÉTATS DE VIE — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Cartmell J. — Priestly perfection Items of a Correspondence. *The Clergy Review*, 8, 429-441.

Thomas Villeneuve Gerster de Zeil, OMCap. — Explication de la règle du premier Ordre de Saint François. Traduction faite sur la 4e édition allemande par le P. Modeste de Fribourg, OMCap. — Paris, lib. Saint-François, 1933, in-8, 252.

Dionigi da Rossiglione, OMCap. — La regola del ser. Padre S. Francesco spiegata ai novizi e fratelli laici nella conferenza settimanale. Alexandrie (Italie), tip. cattolica, in-8, 388.

Benoit-M. de la S. Croix (Zimmerman). — Les réformes dans l'ordre de N.-D. du Mont-Carmel. — EC, oct., 155-195.

Bernoville G. — Les Jésuites. — Paris, Grasset, in-12, 334, 15 fr.

Davy M — Les dominicaines. — Paris, Grasset, in-12, 268, 15 fr.

Ancelet-Hustache J. — Les sœurs des Prisons. — Paris, Grasset, in-12, XV-314, 15 fr.

Geerts J., MSC. — Beschouwingen over moderne Kloosteropvattingen (suite). — OGL, 14, 177-91; (1935), 224-237.

Dutaur J., SS. — La vie cachée de Jésus-Christ modèle de la vie au Séminaire. — Orléans, Pigelet, 1933, in-12, 340.

Fargues M. — Quelques périodiques pour aider à la formation des petits. — VS, 41, 204-212.

Garrigou-Lagrange R.. OP. — L'héroïcité de la vertu chez les enfants. — VS, 1935, 42, 34-52.
Stonner A. — Die religiös-sittliche Führung Jugendlicher durch den Priester. — Fribourg, Herder, in-8, XII, 228.
Yver C — L'Eglise et la femme. — Paris, Spes, in-12, 313, 13 fr.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

S. **Augustin.** — Les plus beaux sermons réunis et traduits par G. Humeau. — Paris, Bonne Presse, in-8, trois volumes de 352, 408 et 436 pages, 15 fr. chacun.
S. **Jean de la Croix.** — Œuvres spirituelles, trad. nouvelle par **Grégoire de Saint-Joseph**, CD. III. La nuit obscure. — Monte-Carlo, Couvent des Carmes, in-12, 124.
Œuvres de S. **Jean de la Croix**. Traduction nouvelle par la M. **Marie du Saint-Sacrement**. I. La montée du Carmel. — Bar-le-Duc, impr. Saint-Paul, in-8, L-445.
Jérôme Gratien de la Mère de Dieu. — Les six fins de l'esprit. — VS, 41, 287-295 ; 42, 1935, 71-81.
S. **François de Sales**. — Introduction à la vie dévote. Pages choisies. Préface de **Mgr Debout**. — Paris, Lethielleux, in-12, 248, 6 fr.
S. **François de Sales**. — *Entretiens* d'après les anciens manuscrits publiés par la Visitation d'Annecy. — Annecy, Mon. de la Visitation, 10e mille, in-16, LXIV-530, 12 fr.
Cèlarié H. — Les Fioretti de **S. François de Sales** — Paris, Desclée De Brouwer, in-12, 224.
S. **Jean Eudes.** — Œuvres choisies. II. Méditations. — Paris, Lethielleux, in-12, 632, 20 fr.
Marguerite d'Arbouze, OSB. — Traité de l'oraison mentale. Edit. nouvelle par **B. Sodar**, OSB. (coll. *Pax*, 38). — Abbaye de Maredsous, in-12, XXIII-70, 6 fr.
Massoulié A., OP. — Méditations de S. Thomas sur les trois voies purgative, illuminative, unitive. Nouv. édit. — Paris, Lethielleux, in-12, 524.
Nepveu F., SJ. — Retraite spirituelle pour les personnes religieuses. Nouv. édit. — Paris, Téqui, in-12, 336.
Fr. Laurent de la Résurrection, CD. — La pratique de la présence de Dieu. Nouv. édit. avec préface et notes de **L. Van Den Bossche**. — Paris, Desclée De Brouwer, in-32, 227, 10 fr.
Grandmaison L de, SJ. — Ecrits spirituels. II. Retraites. III. Dernières retraites et triduums. — Paris, Beauchesne, in-12, deux vol. de X-316 et V-317, 20 fr. chacun.

II. — Documents et Travaux

Zeiller J. — La vie chrétienne aux deux premiers siècles. — RSR, 24, 513-542.

Simonin HD., OP. — La conversion chez **Plotin** et chez saint **Augustin**. — VS, 42, 54-62.

Mellet M., OP. — L'itinéraire et l'idéal monastiques de saint **Augustin**. — Paris, Desclée De Brouwer, in-12, 150, 10 fr.

Gougaud L. — Les critiques formulées contre les premiers **moines d'Occident**. — *Revue Mabillon*, déc., 145-163.

Hausherr I., SJ. — Les grands courants de la spiritualité orientale. — *Orientalia christiana periodica*, 1935, I, 114-132.

Gilson E. — La théologie mystique de saint **Bernard**. — Paris, Vrin, in-8, 253, 25.

Lingenheim J. — *L'art de prier* de **Guillaume d'Auvergne**. — Lyon, Missions Africaines, in-8, 190.

G. Théry, OP. — **Thomas Gallus** et **Egide d'Assise**. — Le traité *De Septem gradibus contemplationis*. — *Revue Néo-scolastique de phil.*, 36, 180-190.

Koenig H. — De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina sancti **Bonaventurae** (diss. doct.). — Mundelein, St Mary of the Lake Seminary, in-8, III-80.

Culhane D. — De corpore mystico doctrina **Seraphici** (diss. doct.). — Mundelein, St Mary of the Lake Seminary, in-8, III-109.

Bissen J. M., OFM. — Les conditions de la contemplation selon S. **Bonaventure**. — *France Franciscaine*, 17, 387-404.

Pelster Fr., SJ. — Eine Kontroverse zwischen englischen **Dominikanern** und **Minoriten** ueber einige Punkte der Ordensregel. Mit einem unveröffentlichten Traktat des **Thomas Sutton**, OP. — *Archivum fratrum Praedic.*, 3, 1933, 57-80.

Le traité se trouve pp. 74-80.

Klaiber L. — Neuere Uebersetzungen des *Buches von Liebenden und von Geliebten*. — *Estudis Franciscans*, 46, 359-365.

Heintke F. — **Humbert von Romans** der funfte Ordensmeister der Dominikaner. — Berlin, Ebering, 1933, in-8, 167.

Emmerich d'Iseghem OMCap. — L'influence d'**Ubertin de Casale** sur les écrits de S. **Bernardin de Sienne**. — *Collect. Franciscana*, 1935, 5-44.

Seeberg E. — Meister **Eckart**. — Tubingue, Mohr, in-8, 64.

Martinetti P. — Meister **Eckart**. — *Rivista di filosofia*, 25, 98-115.

Skutella M. — Beiträge zur hands. Ueberlieferung Meister **Eckarts**. Z. **Deutsch**. Altert., 65-79.

Schulze-Maizier F. — Meister **Eckarts** deutsche Predigten und Traktate ausgewählt, übertr. und eingel. 2 neubearb. Ausg. — Leipzig, Insel-Verlag, in-8, 449.

Blanzer D. — Zur Textgeschichte und Textkritik des *Horologium Sapientiae* des sel. **Heinrich Seuse**, OP. — *Divus Thomas* (Fribourg), 129-164, 257-278.

Lemonnyer A., OP. — Sainte **Catherine de Sienne** (Les saints). — Paris, Gabalda, in-12, 224.

Deman T., OP. — La théologie dans la vie de sainte **Catherine de Sienne**. — VS, 42, supp., 1-24.

Heerinckx J., OFM. — Devotio Smi Cordis in scriptis **B. Baptistae Varani**. — *Antonianum*, 10, 37-58.

Denteneer H., OC. — Het methodisch Gebed in de **Nederlandsche** en **Spaansche** Vroomheid. — OGL, 14. 192-201.

Huijben J., OSB. — **Gerson** et l'*Imitation*. — VS, 40, suppl., 28-47.

P. Fidèle, OMCap. — **François d'Osuna** et le *Rosetum* de **Mombaer**. EF, 46, 644-611.

Guitton G., SJ. — L'âme du Bx **Pierre Favre** dit **Lefèvre**, premier prêtre de la Compagnie de Jésus (Coll. *Maîtres Spirituels*). — Paris, Spes, in-12, 258 p.

Baroni V. — De **Farel** à saint **François de Sales**. — *Revue de théologie et de philosophie*, 1930, 18, 245-274.

Thibon G. — **Nietzsche** et S. **Jean de la Croix**. — EC, oct. 17-86 (étude caractériologique).

P. Godefroy. — Le P. **Archange Ripaut** et les capucins dans l'affaire des *Illuminés français*. — EF, 46, 541-588.

Fr. Clarentius, OMCap. — Pater **Joannes Evangelista van 's Hertogenbosch**. Zijn leven. — OGE, 369-397.

Sempé L., SJ. — Jésus directeur de Ste **Marguerite-Marie** et modèle des directeurs. — *Messager du Cœur de Jésus*, oct. nov. déc.

Wolfskel M. L. — Die Jesusminne in der Lyrik des **deutschen Barock**. — Giessen, von Münchow, in-8, 182.

Brou A., SJ. — Ste **Madeleine-Sophie Barat**, sa vie d'oraison, ses enseignements, d'après des documents inédits. — Paris, Beauchesne, in-12, 328.

Aramendia J., CMF. — La union transformante en el B. **P. Claret** segun la doctrina de la escuela Carmelitana. — MC, 6, 507-13, 555-561.

Aramendia J., CMF. — El B. **Antonio Maria Claret** y los Ejercicios Espirituales (suite). — M, 10, 332-349.

E. Misserey E. — La mère **M. M. Doens**, moniale bénédictine (coll. *Pax*, 37). — Paris, Desclée De Brouwer, in-12, XV-22-229, 12 fr.

Un moine bénédictin. — Trilogie. Ste **Thérèse de l'Enfant-Jésus** considérée comme I. l'Amante de la Bible. II. Docteur de la voie d'enfance spirituelle. III. Et séraphin d'amour. — Bruges, Beyaert, in-8, VIII-272, 22 fr.

Celi G., SJ. — Per la vera conoscenza storica di S. **Teresa del Bambino Gesù**. — *Civ. Catt.*, nov. 265-275.

PP. **Germano et Félix**, pass. — La Bse **Gemma Galgani**. — Tonneins, *Revue de la Passion*, in-8, 416

Sœur **Bénigne Consolata Ferrero**, religieuse de la Visitation Sainte-Marie de Côme. — Lyon, 10, Montée du Télégraphe, in-12, 205.

Dermine J. — La vie spirituelle du P. de **Foucauld**. — Louvain, édit. Rex, in-8, 130.

Basabe E., SJ. — El R. P. **Enrique Watrigant**, SJ (suite). — M, 10, 350-365.

Dubos C. — **Henri Bremond**, histoire de l'homme capable de Dieu. *Revue hebdomadaire*, 11 août.

X... — **Henri Bremond**, son caractère, son œuvre. — *Ami du Clergé*. 31, 661-668.

Baroni V. — M. **Henri Bremond**, historien et psychologue du sentiment religieux en France. — *Rev. th. et Phil*, 1931, 19, 130-156.

Thibon G. — Elisabeth X. et **Thérèse Neumann**. — VS., suppl, nov., 95-104.

Beauraing : notre réponse. EC, oct., 255-381 : Avant-propos : la rédaction. — **De Greeff E.**, Conclusions médico-psychologiques, 262-310, 255-261. — **Leurquin G.**, Critique historique, 311-359. — **Dalbiez R.**, Miracle et logique, 360-381.

Göhler A. — **Calvins** Lehre von der Heiligung. — Munich, Kaiser, in-8, 136.

Asin Palacios M. — La espiritualidad de **Algazel** y su sentido cristiano, T. I. — Madrid, Maestre, in-8, 532.

Kazemzadeh-Iranschähr H. — Leben und Sprüche der **Sufi-Meister** des **Islams**. Aus dem Persischen übersetz. — Berlin, Friednau, Verlag Iranschähr, in-8.

MÉDIOCRITÉ SPIRITUELLE

Tout directeur qui a eu l'occasion de suivre un certain nombre d'âmes pieuses pendant un laps de temps assez long, connaît par expérience cette catégorie de chrétiens qui, pratiquant une vraie vie intérieure depuis longtemps déjà, ne peuvent plus être qualifiés de *commençants*, que leur réelle bonne volonté et leur méritoire fidélité aux devoirs de la vie quotidienne ne permettent pas de classer parmi les *tièdes*, que l'absence complète de progrès un peu sensibles dans le service de Dieu empêche de considérer comme pleinement *ferventes*, qui sont et restent spirituellement bonnes, mais *médiocres*. Il ne saurait évidemment être ici question de statistiques, parfaitement impossibles à établir en pareille matière ; mais personne, je crois, ne niera que parmi les prêtres, les religieux, les laïques pieux, de telles âmes ne constituent une proportion considérable. Et c'est là ce qui justifiera les quelques pages où je voudrais tâcher de définir plus exactement cet état de médiocrité, pour en dégager ensuite brièvement les causes principales et rechercher enfin si et comment il est possible d'en sortir pour le dépasser.

En parlant d'âmes bonnes, mais restées *médiocres*, je ne prends pas ce dernier mot avec la nuance péjorative et teintée d'un certain mépris, qu'il a facilement en français ; je le prends plutôt en son sens original latin, où *mediocris* répond sensiblement à nos qualificatifs *moyen*, *passable*, *ordinaire*, et s'oppose moins à *bon*, *convenable*, *satisfaisant*, qu'à *notable*, *considérable*, *au-dessus de la moyenne*.

De telles âmes ne sont plus des *commençantes* dans la vie spirituelle : elles ont acquis une certaine habitude des principaux exercices de cette vie, oraison mentale, examen

de conscience, pratiques diverses de recueillement, et elles y sont substantiellement fidèles; elles se sont suffisamment assimilé les grandes vérités surnaturelles qui nourrissent cette vie; la personne de Notre-Seigneur, l'état de grâce, l'Eglise et les sacrements sont pour elles des réalités dont elles se sont rendu compte personnellement ; leur vie chrétienne n'est pas un pur formalisme tout extérieur; il y a chez elles déjà une vie intérieure au sens propre du mot; elles se sont purifiées déjà des mauvaises habitudes, des inclinations désordonnées plus notables, qui mettaient en péril prochain leur vie surnaturelle, et elles ont acquis sur leurs diverses passions un certain domaine, une certaine maîtrise qui déjà leur permettent d'éviter dans le cours de la vie ordinaire, les surprises un peu graves.

Ces âmes ne sont pas *tièdes*. Tout récemment, le R. P. Olphe-Galliard le rappelait ici même (1), la vraie tiédeur, celle que les maîtres spirituels stigmatisent comme un mal redoutable entre tous, est une « déchéance spirituelle », un « relâchement », une « vétusté », une décrépitude : la vie spirituelle n'est pas seulement arrêtée dans son développement, mais on la laisse tomber en ruines. De cette déchéance le symptôme le plus caractéristique et le plus aisément observable parait être, non l'ennui, le dégoût, la tentation d'aller chercher des consolations auprès des créatures, toutes choses qui peuvent n'être que des épreuves d'âmes fidèles, mais l'*habitude du péché véniel pleinement délibéré*, c'est-à-dire la pleine acceptation, devenue ordinaire, de l'offense de Dieu, de l'infidélité au devoir, dès lors qu'on n'y risque pas la perte éternelle. Etat d'âme évidemment qui est la contradictoire même de ce plein domaine de la charité sur toutes nos actions dans lequel S. Thomas voit la mesure même de notre perfection ici-bas. Aux âmes médiocres, il arrivera une fois ou l'autre de commettre le péché véniel avec pleine advertance : mais ce seront là chez elles des faiblesses accidentelles, sincèrement regrettées, ce ne sera pas une attitude intérieure ordinaire et plus ou moins constante. Leur disposition habituelle est une disposition de bonne volonté, de fidélité aux devoirs de la vie

(1) *L'automatisme dans la vie spirituelle*, RAM., 1935, p. 12-15.

chrétienne, une résolution sincère et ferme de servir Dieu selon leur vocation et d'accepter courageusement les sacrifices et les efforts que leur demande ce service.

Pourquoi donc de telles âmes ne sont-elles pas *pleinement ferventes?* Tout d'abord parce qu'elles piétinent, elles sont pratiquement arrêtées. Elles ont des défauts encore très notables, vanité, gourmandise, paresse, susceptibilité et impressionnabilité...; elles gémissent de ces défauts, les regrettent, font quelques efforts pour s'en corriger, mais n'arrivent pratiquement qu'à les empêcher de s'accroître. D'un point de vue plus positif, on ne peut pas constater chez elles un vrai progrès dans l'union à Dieu, dans la perfection surnaturelle de son service. Et cela pendant des années : si on met en regard ce qu'elles étaient il y a dix ou vingt ans, à l'âge de trente ou quarante ans, et ce qu'elles sont aujourd'hui à cinquante ou soixante, on n'arrive pas à relever de différence importante dans leur manière de vivre.

Je dis « dans leur manière de vivre » : car il est bien clair que de telles âmes pendant ces vingt années de vie chrétienne, de vie sacerdotale ou religieuse, ont acquis une somme de mérites considérable. Quelle que soit celle qu'on embrasse des deux grandes conceptions catholiques sur le mode d'accroissement des vertus et de la grâce sanctifiante (2), le fait même du mérite acquis par chacune des actions surnaturellement bonnes qui auront rempli ces années est hors de doute; et par l'accumulation même de ces mérites, il y aura eu pendant ce temps un accroissement réel en sainteté acquise, que nous ne pourrions, sans aller contre l'enseignement exprès du Concile de Trente, concevoir à la façon d'un progrès purement nominal.

Mais autre chose est le progrès dans la manière d'agir, dans la perfection de vie chrétienne; et là, encore une fois, il semble bien que souvent il n'y ait aucun véritable progrès. Dans ce cas, dira-t-on peut-être, en dépit des apparences, s'il n'y a pas progrès, il y a recul. C'est, en effet, toute la tradition spirituelle qui est d'accord pour ensei-

(2) On les trouvera fort bien exposées l'une et l'autre par le P. DEMAN, OP., et le P. DE LANVERSIN, SJ., dans le *Dictionnaire de Spiritualité*, I (1932), col. 138-166 (*Accroissement des vertus*).

gner avec Cassien qu'il est nécessaire pour nos vertus « aut aliquid adici illis semper aut minui » et avec S. Bernard que « ubi sumus... nihil in eodem statu permanet : non proficere, sine dubio deficere est (3) ». En réalité, on le sait, le sens vrai de cet adage, en effet pleinement traditionnel, est assez différent : c'est celui que S. Bernard exprimait plus clairement dans sa lettre 254 : « Si studere perfectioni perfectum esse est, profecto *nolle* proficere, deficere est ». S. Grégoire le Grand avait déjà dit : « Ad ima relabitur, nisi ad suma *conetur* (4) ». Celui-là recule fatalement, dans la vie spirituelle, qui ne fait plus d'efforts pour avancer.

Or les âmes médiocres dont nous parlons, font des efforts pour avancer, mais des efforts trop faibles pour aboutir à un progrès réel et continu. Elles sont un peu comme une barque à moteur trop faible immobile au milieu du courant d'un fleuve : si le moteur s'arrêtait la barque serait entraînée par le courant, elle descendrait ; mais en raison de sa faiblesse, le moteur arrive seulement à neutraliser la force du courant, sans pouvoir remonter, avancer vraiment en amont du fleuve. Comparaison qui cloche, comme un peu toutes les comparaisons ; car en réalité ces âmes médiocres ne sont jamais vraiment immobiles, c'est seulement la résultante générale de leur vie qui n'est ni montante, ni descendante, mais horizontale. Chez elles, au moment des retraites périodiques et des autres occasions de renouvellement intérieur, il y a une sérieuse poussée en avant, un progrès véritable qui se maintient pendant quelque temps ; puis, peu à peu, sous l'action de causes diverses, ce mouvement en avant se ralentit, s'annule, fait même place à un recul dans la ferveur et la régularité qui ramène

(3) Cassianus, *Collationes*, VI, 14, PL. 49, 665 ; S. Bernardus, *Epistula* 385, n. 1 ; cf. 254, n. 4, PL. 182, 588 ; 460. — La formule sous laquelle les auteurs postérieurs ont le plus souvent exprimé ce principe est celle de Pélage dans sa *lettre à Démétriade* qu'on citait sous le nom de S. Jérôme : « *Ubi coeperimus stare, descendimus* ; *nostrumque non progredi, iam reverti est* », (n. 27, PL. 30, 42) ; ainsi par exemple Rodriguez, *Ejercicio de perfeción*, I, tr. 1, cap. 6.

(4) *Regula Pastoralis*, III, 34, PL. 77, 118 ; et Pélage lui aussi disait immédiatement avant les paroles citées à la note précédente : « Tamdiu non relabimur retro, quamdiu ad priora contendimus ».

pratiquement l'âme au point où elle était l'année précédente ; alors nouvelle retraite, nouvelle alternative de progrès et de recul ; et il peut en être à peu près ainsi pendant des années, si bien qu'à travers ces fluctuations de la vie intérieure, il se produit en définitive une vraie stabilisation spirituelle, à un niveau plus ou moins élevé, que l'âme, par une bonne volonté et des efforts réels, sincères, non sans générosité, arrive à maintenir, sans pouvoir le dépasser. Cela pourra durer des années, comme aussi être interrompu par une suite d'infidélités plus graves qui produiront un vrai retour en arrière, peut-être jusqu'à la tiédeur caractérisée, ou au contraire par des grâces plus puissantes, par des circonstances providentielles, qui déclancheront un mouvement en avant décisif et durable.

Quelles sont les causes principales d'une telle stabilisation dans la médiocrité ?

Monseigneur Saudreau, dans son excellent livre sur les *Degrés de la vie spirituelle* distingue deux catégories parmi les âmes « déjà avancées dans le bien » et qu'il place dans la « vie illuminative (5) » : les âmes *pieuses* et les âmes *ferventes*. La description qu'il donne des âmes simplement pieuses, qui ne se sont pas encore élevées à la ferveur, coïncide substantiellement avec ce que je viens de dire des âmes bonnes, mais médiocres. Les âmes *ferventes* sont celles qui, sans être encore parvenues aux degrés supérieurs des âmes *parfaites*, restant donc encore parmi les simples *progressantes,* ne piétinent cependant pas dans la médiocrité. Le critère principal auquel s'attache le savant

(5) *Degrés de la vie spirituelle*, 3e éd., Paris, 1920, t. I, n. 150, p. 127 ; malgré l'autorité de Mgr Saudreau et de tant d'autres maîtres de la vie spirituelle, je crois que la dénomination de « vie illuminative » pour désigner un groupe de *degrés* de la vie spirituelle n'est pas heureuse ; l'expression âmes *avancées*, âmes en progrès, outre son antiquité plus grande (voir, par exemple, le P. Bonnefoy, *Une Somme bonaventurienne de Théologie mystique*, Paris, 1933, p. 125 ss.), évite le grave inconvénient de sembler réserver chacune des parties de ce triple travail qui doit se poursuivre toute notre vie, à une étape déterminée de notre ascension. Nos âmes médiocres restent des âmes progressantes ; si, de fait, elles demeurent au même niveau, elles ne se maintiennent ainsi que par un effort de progrès insuffisant, mais réel.

auteur pour distinguer ces deux catégories est constitué par l'abnégation et le renoncement. Les âmes « pieuses », dit-il, ont une lacune regrettable : « elles ne comprennent pas suffisamment le renoncement évangélique et ne visent pas à l'acquérir... Les âmes ferventes entendent mieux l'abnégation chrétienne et s'efforcent sincèrement d'y parvenir ». Et un peu plus loin il conclut : « Les âmes ferventes sont donc celles qui ont désir sincère de se renoncer en toutes choses et qui travaillent sérieusement à s'élever jusqu'à cette parfaite abnégation, mais sans y avoir encore atteint (6) ». Il est inutile de souligner la conformité de cette doctrine avec celle de S. Ignace et de S. Jean de la Croix, pour ne citer que deux des grands docteurs de l'abnégation totale. Mais, au point de vue qui nous occupe, ce critère me paraît très exact. Il semble bien, en effet, que la raison fondamentale pour laquelle ces âmes restent dans leur médiocrité soit là : elles n'ont pas compris vraiment, de façon réelle, personnelle, et non simplement théorique, abstraite, la doctrine évangélique de l'abnégation, et par suite elles n'ont aucun désir sérieux d'arriver à cette abnégation ; ou bien, ayant une intelligence peut-être très juste et très intime de la doctrine, elles n'ont pas le courage, l'énergie généreuse et la persévérance nécessaires pour vouloir sérieusement y conformer leur vie ; et dans un cas comme dans l'autre, la route reste barrée pour elles qui seule pourrait les mener au vrai but de l'emprise de la charité sur toute leur vie. Là, en effet, est la raison intime de cette valeur décisive de l'abnégation : la charité est la contradiction même de l'amour-propre, et c'est l'abnégation qui réalise la vraie destruction de cet amour-propre, elle seule donc qui fait place nette au plein développement de la charité.

Une seconde raison de cette stabilisation des médiocres, me semble être dans le manque d'une vie intérieure vraiment forte et profonde, d'un véritable recueillement d'âme habituel. Ces âmes sans doute ne manquent pas d'une certaine vie intérieure : elles prient et méditent, elles cherchent à s'unir à Dieu et ont un réel esprit surnaturel : mais tout cela, en elles, garde quelque chose d'un peu superficiel, manque de totalité dans la pénétration par les vues

(6) *Ibid.*, n. 297 et 319, pp. 263 et 278.

et les principes surnaturels, dans la primauté effective qu'ils exercent sur toutes les démarches de l'âme, dans la plénitude qui fait embrasser ces principes surnaturels tous et dans toutes leurs conséquences. Ames bonnes, dévouées, travailleuses pour le service de Dieu, pas plus qu'elles n'ont bien compris la doctrine de l'abnégation, elles n'ont bien compris non plus celle du primat de la vie intérieure, des moyens intérieurs surnaturels, dans l'œuvre de leur sanctification et de leur apostolat. Comme pour l'abnégation, elles admettent théoriquement ce primat, mais elles n'en ont pas assez réalisé la vérité pour que cette doctrine domine pratiquement l'ensemble de leurs attitudes et de leurs démarches. Par suite recueillement habituel, garde du cœur, docilité à la lumière surnaturelle et fidélité aux inspirations de la grâce, resteront chez elles à l'état de réalités sporadiques, dans une vie ordinairement toute envahie par l'extérieur, les préoccupations, les pensées, les impressions des événements et des objets qui les entourent.

On comprend facilement que, faute précisément de cette vie intérieure un peu profonde, les pensées et les affections pleinement surnaturelles n'auront pas dans de telles âmes une action, un mordant suffisant pour les pousser en avant avec la vigueur qui serait nécessaire pour dépasser l'honnête médiocrité où elles sont arrivées. On ne peut, en effet, appliquer purement et simplement à la vie spirituelle l'adage que « en toute chose il n'y a que les premiers pas qui coûtent ». S'il est fort vrai que les débuts de cette vie demandent certains efforts coûteux, certaines pénibles victoires qui plus tard ne seront plus nécessaires, il est non moins vrai que plus on monte vers les sommets plus l'ascension devient difficile, plus elle demande de courage et d'énergie. Abnégation de soi et vie intérieure profonde ne sont pas des choses faciles, des choses qui, une fois l'élan donné, iront d'elles-mêmes : la concupiscence nous suivra toute notre vie, et donc nous aurons toujours effort à faire contre notre amour-propre ; la dissipation de l'esprit et du cœur aura toujours besoin d'être combattue tant que nous vivrons par nécessité au milieu des autres hommes, obligés par devoir à recevoir continuellement pensées et impressions du dehors. En sorte que le vrai recueillement suppose

une pratique soutenue de l'abnégation et que celle-ci à son tour a son principe nécessaire dans la force que le recueillement confère sur l'âme aux vues pleinement surnaturelles et aux affections qui en naissent.

Ames vraiment ferventes et âmes pieuses, mais médiocres, se distingueront donc principalement par là. Il arrivera bien aux premières devant une humiliation imméritée, une privation qu'on aurait pu leur éviter, d'avoir un mouvement d'impatience ou de révolte, d'en laisser même paraître quelque chose au dehors ; mais à peine rentrées en elles-mêmes, elles comprendront l'acte d'abnégation qu'elles auraient dû faire, elles regretteront de n'avoir pas été capables de l'accomplir et s'en humilieront, bien décidées à montrer moins d'amour-propre dans une semblable occasion. Le secondes resteront, même à la réflexion, bien convaincues qu'on a été injuste pour elles, feront tout pour obtenir une réparation, et garderont tout leur mécontentement si satisfaction ne leur est donnée, ne comprenant pas qu'on puisse supporter de pareilles injustices sans rien dire... De même elles ne comprendront pas davantage qu'on se prive librement d'un beau spectacle ou d'une lecture intéressante, sous prétexte de dissipation d'esprit à fuir ; l'occasion se présentant, dès lors qu'il s'agit de choses parfaitement licites, elles se garderont de laisser passer l'aubaine ; les premières, au contraire, pourront bien, et plus d'une fois, céder à des mouvements de curiosité inutile, mais elles les regretteront comme des infidélités et des indélicatesses vis-à-vis de l'hôte intime qui habite en elles. Elles sont encore loin d'être parfaites, mais elles ne se traînent pas dans la médiocrité pratiquement acceptée.

Si l'on veut maintenant pousser plus loin et demander quelles sont les causes pour lesquelles tant d'âmes, même consacrées à Dieu, même bien disposées pour son service et non sans générosité, n'arrivent pas à cette intelligence et ce désir efficace de l'abnégation et de la vie intérieure profonde, bien des raisons se présentent à l'esprit de qui revient sur ses expériences personnelles et sur ce qu'il a pu observer autour de lui.

Pour beaucoup ce sera l'accablement du travail et des affaires extérieures, j'entends du travail et des affaires pour le service même de Dieu, et très souvent entrepris par pure obéissance aux ordres ou aux directions des supérieurs : on est écrasé par la besogne qui absorbe toutes les énergies vives de l'âme, on est hanté par la vue lancinante des besoins des âmes auxquels on n'arrive pas à satisfaire, et peu à peu la vie intérieure s'appauvrit faute d'aliment et de recueillement suffisant ; l'âme se laisse envahir en partie par les points de vue humains, elle perd peu à peu l'intelligence vive des moyens proprement surnaturels ; il reste assez de foi profonde, de charité vraie pour que l'on ne dévie pas, mais l'avance cessera totalement ou presque. Terrible problème pour tous les supérieurs ecclésiastiques et religieux d'avoir à pourvoir aux nécessités des œuvres dont ils ont la responsabilité, et cependant de conserver à ceux qu'ils y emploient la possibilité pratique de garder au milieu de ces œuvres le ressort spirituel qui leur permettra de continuer leur ascension intérieure en dépit de toutes les surcharges.

Pour les âmes vouées à la vie contemplative le danger sera de se laisser porter par une certaine application superficielle aux choses de Dieu, par les occupations quotidiennes du chœur et de la vie de communauté, sans que cette vie intérieure plus facile acquière la vraie profondeur et la vraie vigueur : soutenue par le cadre dans lequel elle vit avec régularité, l'âme servira Dieu, lui restera unie, mais, une fois corrigés les défauts plus voyants et prises de bonnes habitudes d'observance substantiellement fidèle, il se produira un certain équilibre intérieur, sans que de vrais progrès soient réalisés au-delà de cette bonne moyenne de vie religieuse, sans véritable profondeur d'esprit intérieur, ni forte abnégation.

Chez certains, c'est une espèce de lassitude générale produite par la monotonie de la vie spirituelle : ce sont les mêmes efforts renouvelés sans cesse, sans grand succès apparent, et peu à peu l'âme en vient à considérer la médiocrité qu'elle constate en elle comme une chose pratiquement inéluctable. Les possibilités de haute sainteté que pendant un certain temps elle considérait comme réelles

pour elle, lui apparaissent de plus en plus, comme de généreux et bienfaisants rêves de jeunesse, qui avec l'âge vont s'estompant dans un lointain inaccessible.

Cette fatigue découragée et désabusée sera souvent d'autant plus accentuée et difficile à combattre, que, dans les débuts, l'âme se sera jetée à la poursuite de la perfection avec une ardeur plus impétueuse, plus inquiète peut-être, et plus impatiente ; il y avait là, avec des intentions incontestablement surnaturelles, une forte part d'amour-propre inconscient ; les difficultés et les échecs sont arrivés, les progrès escomptés ne se sont pas réalisés, ou du moins on n'a pu, comme on le désirait secrètement, en constater la réalisation : d'où désillusion, découragement, renonciation pratique à ces beaux rêves de sainteté, excellents en eux-mêmes, mais formés hors des conditions qui les auraient rendus réalisables, et comme conclusion ici encore, la stabilisation dans la médiocrité.

D'autres âmes arriveront au même point par une voie diamétralement opposée : justement et profondément convaincues que notre sanctification est d'abord et essentiellement l'œuvre de Dieu, que nous avons à suivre la grâce et non à la précéder, que la condition première de toute sainteté est un abandon complet et filial entre les mains de Dieu, que toute inquiétude personnelle, tout retour anxieux sur soi-même sont des formes d'égoïsme, très dommageables et très contraires aux voies de la grâce, ces âmes remettent totalement entre les mains de Dieu le soin de leurs progrès spirituel, acceptant de ne pas le constater, de ne pas même discerner nettement les voies par lesquelles Dieu le réalise en elles ; mais exagérant une disposition en soi excellente, elles amèneront en elles à leur insu une détente intérieure qui ne laissera presque plus rien subsister des efforts que Dieu exige toujours de nous sous une forme ou sous une autre. Le résultat alors sera une âme bonne, pieuse, aimant Dieu, ne manquant ni de dévouement, ni surtout de conformité confiante aux dispotions de la Providence, mais où l'abnégation et l'union resteront en surface, sans rien de vigoureux et de profond, coexistant avec pas mal de défauts intimes, à peine aperçus et soupçonnés de l'âme elle-même : tout compte fait ici

encore vie spirituelle médiocre et se traînant de longues années dans cette médiocrité.

On pourrait assez facilement ajouter à celle-ci d'autres causes, d'autres formes de médiocrité spirituelle. Mais il est temps d'en venir à la question, en un sens la plus intéressante et la plus pratiquement utile : est-il possible, et comment, de sortir de cette médiocrité, de faire le vigoureux effort nécessaire pour dépasser véritablement le niveau où l'on s'était ainsi stabilisé depuis peut-être déjà longtemps ? Ainsi posée la question constitue un problème non de jeunes, mais d'hommes déjà quelque peu avancés dans la vie.

Ce qu'on peut appeler la *tentation de médiocrité*, n'est pas, en général, une tentation d'âmes jeunes : celles-ci ont leurs difficultés à elles, différentes et dont nous n'avons pas à nous occuper en ce moment. C'est plus tard que vient, avec les autres tentations propres à l'âge mûr, la tentation de médiocrité.

Celle-ci, c'est bien clair, ne consiste pas à se juger médiocre. Un saint François d'Assise se jugeait grand pécheur et le plus misérable des hommes : de pareilles profondeurs d'humilité seront toujours rares ; mais il est bien sûr que si un pareil saint a pu se regarder comme un misérable pécheur, nous aurons bien, nous, le droit de nous juger franchement médiocres. Et on peut ajouter aussi que s'estimer soi-même au-dessus de la médiocrité, de la masse des âmes bonnes, ressemble un peu trop aux dispositions bien connues du pharisien évangélique pour constituer un signe d'avancement dans la perfection : *Non sum sicut ceteri hominum* et toutes les autres formes de satisfaction de nous-mêmes ont toujours été comptées comme des manifestations de secret orgueil ou de sotte vanité. Toutes les âmes saintes ont senti vivement, et d'autant plus vivement qu'elles étaient plus saintes, ce dégoût de leur médiocrité personnelle en face des grâces dont Dieu les avait comblées.

La tentation est de prendre parti de cette médiocrité comme d'une chose irrémédiable, d'accepter sinon théoriquement, du moins pratiquement cette stabilisation de fait de notre vie spirituelle. Tentation redoutable, non en gé-

néral pour le salut de l'âme elle-même, mais au point de point de vue de la plus grande gloire de Dieu, de la croissance du corps du Christ et de la sanctification des âmes, ce qui est tout un. C'est elle, en effet, qui bien souvent vient arrêter à mi-côte des âmes que Dieu manifestement destinait aux sommets, dont il voulait faire de grands instruments de son œuvre et qui resteront à végéter, à produire des fruits certes, mais peu nombreux et médiocrement venus.

Toutefois, il y a ici une question préalable qui se pose, et dont il faut bien dire un mot, même dans ces brèves notes. On peut, en effet, se demander si, pour beaucoup d'âmes, vouloir dépasser une honnête médiocrité, n'est pas aller à l'encontre des desseins de Dieu sur elles? Il est certain que Dieu veut le salut de tous les hommes, et que, par conséquent, tous ont, d'une façon ou d'une autre, à leur disposition les grâces nécessaires pour se sauver : donc un chrétien qui perd son âme (pour ne rien dire ici de la question des païens) la perd parce qu'il a mal usé des grâces reçues, il se damne par sa faute. Est-il certain que tout chrétien qui ne dépasse pas la médiocrité spirituelle, reste ainsi en deçà de la sainteté, uniquement par sa faute, parce que ayant eu à sa disposition, médiatement ou immédiatement, toutes les grâces nécessaires pour arriver à cette haute sainteté, il en a mal usé?

Car il est bien sûr que pour arriver à cette haute sainteté il faut des grâces plus abondantes, plus choisies, que pour arriver au simple salut, à la simple persévérance dans l'état de grâce. Et à supposer que Dieu, dans la distribution providentielle de ses grâces, refuse à telle âme ce surplus des grâces, il est clair que cette âme ne pourra en aucun cas dépasser le niveau de vie spirituelle assez médiocre répondant aux grâces à elle destinées. La tradition catholique nous garantit nettement qu'à personne ne seront refusées les grâces nécessaires au salut : elle ne nous dit rien, du moins rien d'aussi net, touchant le surplus nécessaire pour la haute sainteté. Il y a sans doute les invitations générales de Notre-Seigneur à la perfection : *Estote perfecti sicut Pater caelestis perfectus est*... Il y a, tout récemment encore, la déclaration explicite de N. S. Père

le Pape Pie XI rappelant, à propos des enseignements de S. François de Sales, que la vraie sainteté (*veri nominis sanctitatem*) n'est nullement le privilège d'un petit nombre d'âmes exceptionnelles, mais qu'elle est accessible à tous (7). Toutefois, à y regarder d'un peu près, ce qui est affirmé dans ces documents c'est que personne n'est exclu *a priori* de la perfection chrétienne, que celle-ci est proposée à toutes les catégories de chrétiens, qu'elle n'implique aucun élément qui la rende incompatible avec aucun état de vie, qu'elle ne comporte pas de difficultés telles que seuls puissent en triompher quelques natures privilégiées : la question présente n'est pas touchée, à savoir si les *grâces particulières* nécessaires pour arriver à cette perfection chrétienne sont mises par Dieu à la disposition de tous les chrétiens et de chacun en particulier.

Et on ne peut invoquer davantage l'argument a priori de la justice et de la bonté de Dieu : il ne suffirait pas sans la lumière positive de la tradition, à prouver avec certitude que Dieu, après le péché originel, ne peut plus laisser des âmes d'adultes dans l'incapacité d'arriver à la béatitude surnaturelle de la vision divine ; à bien plus forte raison ne peut-il prouver, en l'absence d'un témoignage clair de la tradition, que Dieu ne peut pas se contenter de donner à certaines âmes les seules grâces nécessaires pour se sauver : le moindre degré de vie surnaturelle et la moindre participation à la vision béatifique sont des dons tellement incomparables, qu'ils constituent déjà une munificence splendide de Dieu.

Si l'on dit que l'octroi par Dieu des grâces spéciales de sainteté dépend, selon les dispositions de la Providence,

(7) Encyclique *Rerum omnium*, du 26 janvier 1923, ACTA APOSTOLICAE SEDIS, 15, 49 ; DE GUIBERT, *Documenta christianae perfectionis*, Romae, 1931, n 637 : «.. Atque etiam videtur Salesius singulari Dei consilio Ecclesiae datus, ut et actione vitae suae et doctrinae facultate opinionem illam profligaret eius temporibus iam inveteratam, quae ne hodie quidem refrixit, veri nominis sanctitatem, qualem Catholica proponit Ecclesia, aut adaequari non posse, aut certe tam arduam esse ad assequendum, ut in plerosque fidelium minime cadat, sed paucis tantum modo, iisque magno et excelso animo praeditis, conveniat ; eamdem praeterea, tantis implicari fastidiis et taediis, ut ad viros mulieresque extra claustra degentes neutiquam accommodetur... »

de la fidélité plus ou moins grande de l'homme aux grâces plus communes qui ne lui sont jamais refusées pour faire les premiers pas dans la vie spirituelle, nous nous trouvons du coup transportés en plein dans la question épineuse de la prédestination *ante* ou *post praevisa merita* et de ses ramifications dans la manière de comprendre la distribution des grâces successives accordées à un homme. Ce n'est pas le lieu ici d'y entrer ; car nous ne pouvions que signaler cette question, et, pour le problème qui nous occupe, il suffit pratiquement de constater que, quoi qu'il en soit de la réponse à donner à la question générale, il est bien certain que pour un très grand nombre des âmes qui, en fait, restent dans la médiocrité, on peut affirmer sans aucune crainte d'erreur que certainement cette médiocrité n'était pas dans les desseins de Dieu sur elles. Qu'il s'agisse de prêtres, de religieux, de simples laïques même, ces âmes ont reçu de Dieu déjà une telle abondance de secours spirituels extérieurs et intérieurs, qu'il est bien évident que toute cette profusion tendait à autre chose qu'une vie honnêtement médiocre : que l'on fasse seulement le compte des formations chrétiennes en famille, dans les collèges chrétiens, les œuvres et les séminaires, le compte des facilités de confession et de communion, des cérémonies liturgiques, des oraisons et retraites, de la direction et des encouragements reçus, des lumières intérieures qui les ont accompagnés, et qu'on mette cette masse en regard de ce qu'ont reçu tant d'âmes d'infidèles, d'hérétiques, ou même de catholiques, à qui cependant, nous le savons, tout le nécessaire est donné pour se sauver, et il apparaît bien clair que pour les âmes dont je parle, ce n'est pas la médiocrité, mais un degré plus ou moins haut de ferveur et de vraie sainteté qui était dans les plans de Dieu.

Cela étant, que faire pour dépasser la médiocrité ? Que faire nous-mêmes ? Que faire pour aider les âmes que nous dirigeons ?

Rien sans la grâce : c'est évident là plus que dans n'importe quel autre cas. Et en réalité lorsque nous constatons (car on en constate, et parfois à l'évidence), lorsque, dis-

je, nous constatons de telles *reprises spirituelles* (8), ce rôle de la grâce est, le plus souvent, non seulement réel, mais clairement manifeste. Ce sera parfois une sorte de poussée intérieure, accompagnée peut-être de grâces de contemplation infuse, toujours impérieuse et exigeante, ne laissant pour ainsi dire plus de repos tant que l'âme ne s'est pas pleinement livrée ; parfois préparée plus ou moins longuement par des invitations préliminaires, parfois au contraire, se faisant sentir brusquement, à l'improviste, même dans une vie descendue à l'extrême limite inférieure de la simple médiocrité. Dans d'autres cas la grâce intérieure sera moins visiblement sentie, mais elle viendra accompagner une circonstance providentielle extérieure qui deviendra l'occasion de la reprise : maladie, séparation, sacrifice ou humiliation de tout genre, ou encore succès apostolique inespéré, contact personnel avec quelque grande œuvre de Dieu dans des âmes, dans une âme choisie : le fait extérieur ne sera que l'occasion, et la grâce intense, bien plus voilée, sera là pour aider l'âme à supporter héroïquement l'épreuve, à voir l'action de Dieu, à répondre à l'invitation.

Dans cet ordre d'idées tout ce que l'on peut faire c'est de prier, de demander humblement à Dieu, pour nous et pour les autres, ces grâces dont nous ne sommes pas dignes, mais où n'en éclatera que mieux la puissance de sa miséricorde.

Pouvons-nous du moins faire quelque chose, avec l'aide bien entendu des grâces quotidiennes qui ne nous manqueront jamais, pour préparer l'âme à ces interventions, pour l'aider à en profiter ; ou même, à défaut de tels secours spéciaux, pour arriver à une reprise, moins notable peut-être et moins éclatante, réelle cependant et efficace ?

S. Ignace dans les *Constitutions de la Compagnie de Jésus* (Examen général, c. 4, n. 44-45) après avoir fait re-

(8) Peut-être le mot de *reprise spirituelle* convient-il mieux à ce cas que celui, devenu d'un usage courant, de seconde ou troisième *conversion* : une conversion implique un changement de direction ; ces âmes médiocres sont bonnes, elles n'ont pas à changer l'orientation de leur vie ; elles ont seulement à reprendre leur marche en avant dans la direction qu'elles suivaient déjà.

marquer au candidat qui demande à entrer dans l'ordre, la souveraine importance pour ceux qui veulent suivre sérieusement Notre-Seigneur, d'une complète abnégation d'eux-mêmes, d'un désir profond des humiliations et des opprobres à la suite de leur maître, fait demander aux candidats s'ils sentent en eux des désirs « tam salutaria et ad perfectionem animarum suarum tam fructuosa ». Et il ajoute aussitôt : « Quod si quis, propter humanam nostram debilitatem ac miseriam, in se huius modi tam inflammata in Domino desideria non sentiret, interrogetur an certe desiderium in se sentiat huiusmodi desideria sentiendi ». Et s'il répond affirmativement, on lui demandera s'il est prêt à supporter *patiemment* les humiliations qui pourront lui être infligées, afin d'arriver mieux par ce moyen au but de ses désirs.

Il y a là, me semble-t-il, une ligne de conduite qui peut être généralisée dans la direction des âmes médiocres : on peut d'abord entretenir en elles, et elles peuvent elles-mêmes nourrir dans leur cœur, ce désir des dispositions qu'elles n'ont pas et qui, si elles les avaient, les mettraient hors de leur médiocrité. C'est la première chose qu'on peut faire pour elles et le premier effort qu'elles peuvent réaliser elles-mêmes pour essayer de dépasser leur état : développer ce sentiment de nostalgie à l'égard de la ferveur qui leur manque. Non sentiment de dépit impatient, d'amertume découragée, d'envie égoïste pour une dévotion sentie, mais sentiment humble et paisible de notre propre insuffisance comme d'une chose qui pourrait ne pas être, qui peut encore, par la puissance de Dieu, ne pas être pour nous.

Et avec ce désir, la volonté de profiter des petites occasions qui se présentent dans la vie pour s'acheminer vers ce mieux qu'on désire : S. Ignace nous parle simplement d'être décidé à souffrir les affronts *patiemment*, sans rendre le mal pour le mal à qui nous insulte : c'est encore fort loin de l'idéal d'abnégation proposé par le Saint, mais c'est déjà un acheminement efficace vers cet idéal, si précisément cette patience dans les humiliations vient à être inspirée, animée par les désirs, la nostalgie dont nous venons de parler.

Il s'agit là, en réalité, de petites reprises partielles de l'âme, d'amorces, à peine marquées, des dispositions plus hautes qui sortiront l'âme de la médiocrité, de petits essais d'une abnégation plus facile, plus occasionnelle et fragmentaire.

De même, au point de vue de l'autre disposition essentielle, de cette vie intérieure profonde, des amorces semblables seront constituées par certains moments de recueillement un peu plus intense, par des liaisons un peu plus fréquentes et fortes établies entre ces occupations qui nous absorbent et des vues surnaturelles plus pleines, plus entrantes. Amorces encore, un certain effort de contrôle sur notre impressionnabilité, notre activité débordante : au lieu de nous laisser emporter et ballotter, nous essayons de dominer, un instant au moins, ces forces qui nous entraînent, d'écouter intérieurement pendant un moment, malgré le tumulte au milieu duquel nous vivons.

De ces efforts, même incomplets, même inconstants, il résultera cependant une certaine préparation de l'âme pour le moment où Dieu lui donnera vers les sommets la poussée dont nous parlions tout à l'heure. Cette poussée, en effet, si forte soit-elle, ne supprimera pas la coopération nécessaire de notre volonté, et cette coopération il faut que nous soyons au moment voulu en état de la donner, que nous soyons capables alors de répondre aux avances de Dieu. Et, pour une grande part, ce seront ces amorces, jetées peut-être pendant de longs mois sans résultat apparent, qui nous mettront alors à même de le faire. Sans doute la grâce est toute puissante et, si Dieu le veut, il peut se passer de toute préparation et emporter l'âme d'un coup. Mais ce ne sera pas sa manière ordinaire d'agir ; même des grâces très spéciales supposeront le plus souvent cette obscure préparation de l'âme.

Pour réveiller efficacement cette nostalgie de la ferveur, il importera toujours de se rendre compte soigneusement des idées ou des sentiments qui gardent une force d'action plus considérable sur l'âme médiocre. Beaucoup des motifs les plus hauts et les plus prenants se trouveront, par suite même de son état, n'avoir sur elle qu'une prise assez faible. Il sera rare cependant que tout soit vraiment ainsi

usé ; car, on ne l'oublie pas, nous ne parlons pas ici d'âmes tièdes, mais d'âmes restées bonnes et fidèles, quoique médiocrement. Parfois ce seront les nécessités du service des âmes : les difficultés de produire un bien vrai, les impuissances souvent expérimentées dans le ministère, auront fait toucher du doigt combien tous les moyens humains restent insuffisants pour atteindre le fond des âmes et le changer ; et ainsi la surcharge du travail apostolique, qui avait peut-être été la cause première de cet arrêt dans la médiocrité, pourra, si l'âme sait comprendre et si on lui fait toucher du doigt les leçons de l'expérience, devenir le levier qui la soulèvera vers une sainteté plus haute, comme vers le seul moyen d'être un peu moins au-dessous de la tâche. D'autres fois ce seront des sentiments profonds comme celui de notre responsabilité vis-à-vis des grâces reçues de Dieu, de l'honneur du Christ que nous représentons, prêtres ou religieux, au milieu des hommes... Une fois discernée cette force capable d'agir vigoureusement sur l'âme, et le directeur, et l'âme elle-même devront à la fois la mettre en œuvre, en tirer tout le profit qu'elle peut donner, et l'entretenir, la nourrir pour qu'elle ne s'use pas à son tour. Et pour cela on est évidemment toujours un peu ramené au même point : chercher à développer en l'âme l'esprit de foi, les dispositions de confiance et d'amour généreux, qui constituent les trois vertus théologales et le centre de toute vie chrétienne.

Quelquefois enfin il sera possible de provoquer, de créer ces circonstances extérieures dont il était tout à l'heure question et dont Dieu se sert pour provoquer la reprise efficace de la marche en avant. Un départ accepté ou demandé pour les missions lointaines pourra constituer, et d'autant plus qu'il aura coûté davantage, une impulsion de ce genre ; la renonciation à une œuvre, à un poste aimé, trop aimé peut-être, faite plus ou moins sous la pression des supérieurs ou des circonstances, produira une forte déchirure d'âme, détruira l'espèce d'équilibre dans lequel on vivait et pour celui qui, avec l'aide de la grâce, saura éviter la révolte et le découragement, deviendra principe de haute ferveur.

Là encore ces quelques indications pourraient facile-

ment être beaucoup allongées. Notons seulement que ces divers moyens de préparer, de provoquer même ce dépassement de la médiocrité, pourront assez souvent le faire de manière cachée, sous forme d'une certaine maturation intérieure presque insensible, et pourtant réelle. Nous savons tous que, pour certains fruits, il y a une période de maturation qui ne modifie en rien leur aspect extérieur et dont l'avancement ne se discerne qu'à des signes imperceptibles pour tous autres que pour les professionnels ou les connaisseurs. Quelque chose de semblable arrive souvent pour les âmes. Sous des dehors inchangés et assez médiocres, une maturation, un approfondissement secret de la vie intérieure se poursuit cependant, que seul un regard très exercé arrivera à discerner sous des apparences immobiles. Esprit de foi, oubli de soi-même, charité profonde, se sont insensiblement développés dans ce prêtre, dans ce chrétien, déjà assez âgé, et donnent à la fin de sa vie l'impression de je ne sais quelle plénitude, qui n'est pas la sainteté ni la perfection, car il reste encore trop de défauts, mais qui cependant laisse entrevoir un travail réel de la grâce, un travail qui ne s'est pas poursuivi complètement en vain pendant la monotonie de tant d'années.

C'est sur cette constatation qu'on me permettra de finir ces quelques réflexions ; non pour que, escomptant cette maturation secrète nous prenions facilement parti de notre médiocrité; mais pour que, déplorant humblement cette médiocrité trop évidente et nous efforçant courageusement d'en sortir, nous ne perdions jamais de vue que, en définitive, le plus vrai et le plus profond travail de la grâce en nous échappera toujours ici-bas à nos regards et ne nous sera révélé, à nous et aux autres, que dans la lumière de Dieu.

Rome. Joseph de Guibert, S. J.

UN EXPOSÉ SUR LA VIE SPIRITUELLE ET MONASTIQUE
AU IVe SIÈCLE

Dans le *Florilegium Patristicum,* de Bonn, Dom G. Morin vient de rééditer avec sa maîtrise coutumière un opuscule peu connu, mais du plus haut intérêt, les *Consultationes Zacchaei et Apollonii* (1). Assez défectueusement publié d'abord, en 1671, par dom L. D'Achery (2), il doit sans doute à son anonymat de n'avoir pas reçu jusqu'ici la considération qu'il mérite. Depuis vingt ans cependant dom Morin travaille à lui faire rendre justice et il faut espérer que ses efforts, grâce à l'édition excellente qu'il nous offre aujourd'hui, seront couronnés de succès. Je ne parle pas directement de l'attribution d'opuscule à Firmicus Maternus assurément fort plausible, mais de l'appréciation qu'il porte sur l'ouvrage qui est d'une haute valeur littéraire et théologique. On a parlé à ce propos de « première somme de théologie en Occident » (3), et en effet, puisqu'il faut en fixer la composition aux environs de l'an 360 (4), il est extrêmement intéressant de posséder à cette date une synthèse aussi remarquable de l'enseignement de l'Eglise et de l'Ecriture sur le dogme et la morale, et cela dans une langue qui fait de cet ouvrage un des plus remarquables de la littérature de cette époque. L'auteur connaît admirablement les ressources de la langue latine ; il écrit d'un style nerveux où rien n'est laissé à la négligence et au caprice, avec le souci que chaque mot porte, de sorte qu'en peu de pages on ait une

(1) *Florilegium Patristicum*, fasc. 39 : *I. Firmici Materni Consultationes Zacchaei et Apollonii ad normam codicum recognitas adiectis adnotationibus criticis et indicibus edidit* G. Morin, OSB., Bonn, Hanstein, 1935, in-8°, 134 p.

(2) La seconde édition du *Spicilegium* de d'Achery due à L. de la Barre donne un texte notablement amélioré qui est reproduit, avec des fautes, au tome XX de la Patrologie latine de Migne, col. 1071-1166. Les pages étudiées ici se trouvent col. 1145-1159. J'y renvoie une fois pour toutes.

(3) A. Reatz, *Das Theologische System der Consultationes Zacchaei et Apollonii*, Fribourg, Herder, 1920, 147.

(4) *Ibid.*, p. 149-150.

riche substance ; parfois même cette concision est presque une source de difficultés, car elle laisse le lecteur peu habitué à cette manière d'écrire hésitant sur le sens à donner à telle ou telle expression ou à tel mot dont l'acception ne semble pas répondre à l'usage ordinaire. Antérieur aux œuvres de saint Ambroise et de saint Jérôme, à plus forte raison de saint Augustin, contemporain des traités de saint Hilaire, de Grégoire d'Elvire, de Phébade, de Lucifer de Cagliari, l'opuscule se distingue entre eux tous par ce souci très conscient de synthèse (5).

Je voudrais m'attacher aujourd'hui directement à l'étude de quelques pages qui n'ont guère été remarquées jusqu'à présent sur la vie spirituelle et qui méritent cependant l'attention. Le traité se présente sous la forme dialoguée; un païen de bonne volonté, Apollonius, interroge sur la foi chrétienne le chrétien Zacchée qui lui résume l'ensemble de la doctrine et lui en fournit la démonstration scripturaire. Apollonius se convertit au cours de ces entretiens, se fait baptiser et c'est en qualité de néophyte qu'il reprend au troisième livre la série de ses interrogations (6). L'auteur ne fait d'ailleurs aucune difficulté de déclarer qu'il ne s'agit là que d'un cadre fictif, mais commode, grâce auquel il peut exposer d'une façon plus utile les vérités de la foi et la réfutation des principales hérésies. C'est précisément au début de ce troisième livre que se placent les pages qui nous intéressent ici. Après l'énoncé des vérités dogmatiques, l' « ordinatio credulitatis », il faut dresser l' « ordinatio vitae », faire connaître la « conversationis catholicae forma », donner une « forma vivendi », apprendre, en restant fidèle à la foi, à ne pas négliger « virtutes operum et gratias ». C'est donc bien un exposé de la vie spirituelle que l'on entend nous donner parallèlement à l'exposé dogmatique. Et dans toute son étendue, puisqu'il s'agit de préciser « quid effici ab homine possit aut soleat, quid velle hominem quid audere conveniat ». C'est ce que l'auteur appelle encore « spiritalem indulgentiam salubriter suadere », ou « servire iustitiae » ou encore « conversationis disciplina » (7).

Or ce qui est fort remarquable et qui jusqu'à lui, que je sache, n'avait pas été exprimé avec une pareille netteté, c'est qu'il prend comme point de départ l'existence de « dispositi observantiae gra-

(5) Visum est rem magnam licet tenui stilo condere et clarius quidem a multis sed sparsim dicta in corpore quodam credulitatis aperire (Praef., éd. Morin, p. 7, l. 11-13).

(6) Ed Morin, pp. 94 et suiv.; cf. 95, l. 12 : ecce enim vix adhuc vastis gentilitatis erroribus liberi, modo infusae regenerationis novitatem spirantes.

(7) Ces diverses expressions sont empruntées à la préface du livre III et aux chapitres 1 et 2.

dus » (8), de deux degrés fondamentaux de la vie spirituelle, l'un que l'on pourrait appeler le degré inférieur, répondant à ce qui est requis pour le salut et l'autre « mos districtioris disciplinae », qu'il oppose au premier comme une « ardua professio » à une « sobriae conversationis disciplina ». Le degré inférieur s'adresse aux « humiliores », aux « mediocres », aux « exigui »; le second est le fait des « potiores », des « eximii » de ceux qui éprouvent la « sublimium fervor », qui ne redoutent point « difficilia aut impossibilia », qui ne craignent point de s'attaquer à ce qui est « arduum et magnum ». Ce sont ceux qui seront au ciel « futuri regni clarissima sidera » (9). La distinction est bien nette et à chacun de ces degrés l'auteur consacre un chapitre spécial pour satisfaire la curiosité fervente d'Apollonius.

Quelle est donc la forme élémentaire de la vie spirituelle « qualem nos potissimum vivendi formam inire conveniat » (10)?

On aurait tort de s'imaginer qu'il s'agit de peu de chose. L'auteur est si loin de le penser qu'il croit utile tout d'abord de mettre son auditeur en garde contre un entraînement irréfléchi et de lui rappeler la prudence nécessaire à qui veut bâtir une construction solide (Luc, 14, 18). C'est le seul moyen de s'épargner des déceptions pénibles et la honte d'un échec avec des regrets inutiles. La tactique élémentaire demande de mesurer ses efforts à ses ressources et à celles de l'ennemi, de s'éviter ainsi une situation pire que celle où l'on était auparavant. Il faut assurer d'abord solidement la possession du point de départ, tout en gardant le vif désir de progresser afin que le moment venu on puisse aller de l'avant en toute sécurité, « manentibus in observatione desideriis ascensum semper potiorum moliri ». Le souci du progrès s'allie donc dès ce premier stade avec la préoccupation de n'avancer qu'à coup sûr « tutis primordiis munire proposita » (10).

En quoi consiste donc cette « forma vivendi », cette « conversationis sobriae disciplina », cette « prima ac sine discrimine via » (11)? A croire en Dieu, à le craindre et à l'aimer de tout son cœur, moins parce qu'il est l'auteur des biens et des maux, l'arbitre de notre destinée que pour sa bonté, qui le pousse à vouloir de préférence se manifester par des bienfaits et ne jamais punir comme l'exigeraient les fautes : « Deum firmiter credere, et cum bene credideris plus timere; toto insuper (ut saepe iam diximus) formidatum corde diligere; non quia idem bene ac male facere potens est sed quia magis praestare

(8) Ed. Morin, p. 94, 5. L'idée du gnostique chrétien est assez différente.

(9) *Consultationes*, livre III, praef. et ch. I et II, passim.

(10) *Ibid.*, ch. I, pp. 95-96.

(11) Ce « sine discrimine » signifie, je pense, que cette voie s'impose à tous, sans distinction, à la différence de la suivante qui est pour l'élite.

bona mavult et numquam pro noxa ut meremur ulcisci (12) ». C'est donc l'amour de Dieu qui commande toute vie chrétienne, selon le précepte même donné par l'Ecriture : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo », etc. La conséquence sera ce bien : « vitae simplicis puritas et exosis facinoribus in proximos studium caritatis » (13). C'est à cette charité pour le prochain, conséquence immédiate du véritable amour de Dieu que l'opuscule consacre son plus long développement à propos de cette première forme de vie. Il rappelle d'abord que par prochain il ne s'agit point d'entendre la parenté naturelle, mais quiconque est dans le malheur et peut être secouru : soulagé par cette sorte d'adoption charitable, inconnue à la famille selon la chair, il témoigne par la prière sa reconnaissance (14). D'ailleurs l'Ecriture abonde en indications sur les manifestations de cette charité fraternelle qui ne se contente pas d'éviter toute offense ou dommage, mais y ajoute l'assistance positive sous toutes ses formes : ainsi le rappelle en particulier un texte où, par l'intermédiaire d'Isaïe, l'Esprit-Saint « totum misericordiae opus pandit » (Is. 58, 8-9). C'est l'ensemble de ce que l'on appellera plus tard les œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle (15). Tel est l'usage chrétien de la fortune : des biens acquis honnêtement s'ils sont ainsi possédés sont légitimes ; ce n'est pas une richesse modérée, mais la cupidité des biens de ce monde qui est la cause du péché et motive les malédictions du Maître (Luc. 6, 24 ; 18, 24 (16).

Il passe ensuite aux autres devoirs : le mariage honnête ne déplaît point à Dieu (l'auteur y reviendra plus loin à propos du célibat des moines) ; l'Ecriture approuve « in procreationibus liberorum sollemnis tori modesta dilectio » (Gen. 2 ; 24 ; Mat. 19, 6). De même une tenue éloignée de la dissolution, mais soucieuse de la décence : « habitus non luxui deditus sed nitori ». Pour le boire et le manger l'Apôtre lui-même a indiqué la règle. Le royaume de Dieu n'est pas « esca et potus », mais « iustitia et pax in Spiritu sancto ». C'est chose indifférente, mais tout excès est à éviter : « perniciosa tamen nimietas usus utriusque est » à cause des dangers de péché, auxquels

(12) *Consultationes*, III, c. I, p. 96, l. 8-12.

(13) *Ibid.*, p. 96, l. 12-16.

(14) La phrase est un exemple de ce que je disais plus haut sur la difficulté d'interpréter certains passages ; *ibid.*, p. 96, l. 16-19 : iure proximus dicitur qui malis obrutus prosperis adiuvatur et adoptiva miseratione confotus quod cognatione generis non habet gratiarum ad Dominum reddit affectu.

(15) *Ibid.*, pp. 96-97.

(16) *Ibid*, p. 97, l. 11-15 : Ergo substancia absque fraudibus parta si ita possideatur accepta est ; ac non in facultate mediocri sed in cupidine divitiarum causa peccati est, Domino protestante : vae vobis divites.

selon l'enseignement du Maître et de l'Ecriture, aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, on est exposé. D'où la modération dans l'usage du vin recommandée à Timothée et le rappel que l'ivrognerie exclut du royaume de Dieu (17).

A ces observances essentielles il sera opportun, pour obtenir et pratiquer la justice, que l'âme reste comme à la disposition de Dieu, c'est-à-dire en ait le souci et pratique de fréquents jeûnes et des prières assidues : « mens ad Deum prompta sit crebraque ieiunia et adsiduae in supplicationibus preces iustitiam aut mereantur aut faciant ». Ainsi le chrétien sera toujours le long de sa vie comme accompagné et protégé par la sentence évangélique : Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté (18). Voilà qui doit suffire « mediocribus », à qui n'a point l'ambition des hauts sommets, mais se contente d'une vie ordinaire. Cela suffit pour assurer la récompense, et si l'on ne peut alors aspirer à être un astre éclatant du moins on ne sera pas accablé par les fautes et l'on se consolera en pensant qu'il y a plusieurs demeures dans la maison du Père. On se fiera à la promesse faite par le Christ à ceux qui croient en lui; nulle violence ne peut les en séparer dès qu'ils lui sont unis par une foi pure; l'intégrité sauvegardée du sceau baptismal assure le salut. Tel est le lot de ceux « qui ea quae ob laborem difficilia sunt aut impossibilia respuunt aut adgredi quia sunt ardua et magna timuerunt » (19).

Ces derniers mots indiquent clairement, comme les autres expressions déjà citées, que si Zachée, par devoir de conscience, expose cette conception élémentaire de la vie chrétienne, elle est loin de représenter pour lui un idéal pleinement satisfaisant. Telle est bien aussi l'idée de son interlocuteur : avant de procéder à une enquête ultérieure sur ce sujet, il exprime à son tour sa manière de voir. Il reconnaît la netteté de l'exposé, la valeur morale de cette attitude qui nous faisant aimer Dieu, par dessus toutes les autres affections, même si elle ne nous élève pas jusqu'aux sommets, nous empêche cependant de descendre de cette position moyenne qui, en nous refusant les honneurs et l'éclat des hauts rangs, nous met cependant à l'abri de la damnation. Mais précisément cela lui paraît peu pour un chrétien qui a compris sa religion : « Vraiment, dit-il, c'est le fait d'un cœur bien mou ou bien pusillanime, et qui n'attend de la munificence divine rien de grand, que de languir ainsi dans la médiocrité, alors qu'un splendide idéal lui est offert, et d'attacher tant de prix

(17) *Ibid.*, p. 97, l. 16-30.
(18) *Ibid.*, p. 97, l. 30-98, l. 3 : ut sumpta ex evangeliis sententia sic viventem comitetur ac protegat : gloria in excelsis, etc.
(19) *Ibid.*, p. 98, l. 4-13.

aux avantages de cette courte vie que d'en oublier la royauté des siècles inestimables : ainsi confondu avec le vulgaire méprisé on regrettera trop tard de n'avoir pas recherché ce à quoi, désormais, ayant quitté ce monde, on ne saurait prétendre (20) ». Apollonius demande donc avec instance d'être instruit maintenant sur la forme de vie plus élevée, sur ces réalisations d'une plus haute tenue et ce que l'Ecriture en fait savoir. Le travail ne s'offre pas aux faibles dans des conditions telles qu'il ne leur rappelle en même temps la confiance en la divine initiative, de sorte que, même pour ce qui est tout d'abord déclaré impossible, il n'y a aucune limitation de temps et l'accomplissement s'en avère peut-être plus abordable qu'on ne croit (21).

Ces réflexions comblent d'aise le maître chrétien et répondent à sa pensée la plus intime. Il va donc brièvement exposer en quoi consiste ce second degré de la vie spirituelle destiné aux âmes généreuses que la médiocrité ne saurait satisfaire. Sans doute, étroit et ardu est le chemin qui conduit à la vie (Mat. 9, 14), mais tout est possible à celui qui croit, dans la mesure, bien entendu, où s'y prête notre fragilité. C'est que, en ces matières, il ne faut jamais oublier que ces aspirations vers les bienfaits divins les plus élevés doivent avant tout s'appuyer sur la prière : « fastigia munerum divinorum sub Dei invocatione quaerenda sunt » (22). D'autant que tout ce qui nous est proposé a d'abord été réalisé par le Sauveur, dans sa vie terrestre. Il n'y a donc pas lieu à s'excuser sur l'impossibilité de pratiquer ce qu'il nous commande ; nous avons son exemple présenté justement comme tel « praecipue cum in nostro corpore dominus agens nil penitus quod homo efficere non possit iniunxerit apostolis dicens : ecce reliqui vobis exemplum quod sequamini, id est excusatio impossibilitatis abscedat, ea facere posse vos doceo quae ipse non rennui » (23). Il n'y a donc qu'à aller de l'avant.

Le premier acte, comme le Seigneur l'indique lui-même, c'est le dépouillement des biens de ce monde. « Si vis perfectus esse, vade, vende omnia bona tua et da pauperibns et veni sequere me ». Il faut oublier et rejeter la terre, désirer les biens célestes et l'on aura d'opulents trésors spirituels. Telle est auprès de Dieu la situation de la pauvreté volontaire — « talis apud Deum voluntariae paupertatis causa », — appauvri dans le temps on devient riche pour l'éternité,

(20) *Ibid.*, p. 981, 16-25.

(21) *Ibid.*, p. 98, l. 25-30 : quae nobis ergo vivendi forma sublimior, quae sit ratio propositi celsioris sacris non pigeat docere sententiis, quia non ita labor aspernatur infirmos ut nulla divinae provocationis fiducia cohortetur dum in his quae velut impossibilia praedicantur et temporibus meritum non tenetur et actus levius fortasse quam creditur.

(22) *Ibid.*, p. 98, l. 31-99 ; l. 2.

(23) *Ibid.*, p. 99, l. 2-6.

méprisant pour l'amour de lui les honneurs caducs ou les voluptés de ce monde on acquiert la ferme possession des délices célestes. Il faut donc briser les liens comme indissolubles de cette terre, rejeter certains fardeaux des biens et des possessions, pour que, dans notre course vers notre rédempteur, nous ne soyons pas comme contraints à commettre le péché. C'est qu'en effet, même quand il n'y a ni volonté ni même contrainte de pécher, il faut cependant redouter toujours que quelque occasion ne s'insinue sous le couvert d'une bonne action (24). L'évangile exige le renoncement total pour qui, portant sa croix et suivant le maître, veut pouvoir être vraiment son disciple (Luc, 14, 33, 27). Telle est la marche à suivre. Ce renoncement nous assure d'abord la qualité de disciple du Christ et ensuite il nous faut travailler à devenir ses amis, par l'accomplissement de sa volonté (10, 15, 14, 15). « Cessat enim conditio servitutis si meritum spiritale succedat ». A vivre ainsi, le labeur est bienvenu, dans cet espoir toutes les délices pâlissent devant l'injure, l'humilité est douce, on supporte avec patience le mépris, on vit de peu, on est pauvrement vêtu ; l'esprit commande à la chair domptée, on s'attaque avec entrain aux vices : vaincre la colère, ne rien céder à l'envie, cultiver la douceur, détester l'arrogance, rejeter la vanité de la gloire humaine, et garder sa langue du mal atroce de la détraction (25). Ayant ainsi dépouillé les restes du vieil homme, on peut à bon droit s'appliquer le mot de l'Apôtre « sicut portavimus imaginem terreni portemus et imaginem caelestis » ; l'imiter comme lui-même a été l'imitateur du Christ s'appropriant avec confiance ces paroles : « nostra autem conversatio in caelis est, pars nostra Dominus », car toujours tendus vers ce but ni nos yeux ni nos oreilles ne seront sensibles à ce qui provoque au péché ou à la pensée du péché (26).

On comprend qu'à entendre cet enseignement le disciple s'écrie : « Les mérites de la vraie perfection sont apparus si manifestes que je suis comme envahi par le désir fervent d'en faire l'expérience et de soustraire toute mon activité, en cette vie présente, aux occasions

(24) *Ibid.*, p. 99, l. 6-19. Il s'agit ici d'une sorte de nécessité morale : les conditions de la vie dans le monde entraînent comme malgré soi au péché.

(25) *Ibid.*, p. 99, l. 19-30 : Hinc labor sic viventibus gratus est et pro spe huiusmodi cunctis deliciis praestat iniuria, blanda humilitas, patiensque contemptus, victus exiguus, pauperque vestitus ; et in imperia spiritus carne depressa, obliqua vitiis studia discenda sunt : iram vincere, invidiae nil debere, colere mansuetudinem, arrogantiam detestari, respuere humanae gloriae vanitatem et linguam saevissimum malum ab obtrectatione cohibere.

(26) *Ibid.*, p. 99, l. 30-100, l. 5.

quelles qu'elles soient du peché » (27). Ce qu'il faut remarquer c'est le point central de cette doctrine : comment elle est tout entière, arc-boutée, si l'on peut dire, sur la pensée du Christ et son imitation. On croirait déjà lire la méditation ignatienne du Règne proposant à ceux qui veulent être insignes au service de Dieu de suivre en tout Jésus-Christ et entendre les déclarations du divin chef : « qui voluerit mecum venire debet mecum laborare ut sequens me in poena etiam sequatur in gloria » ; « imitari te in ferendis omnibus iniuriis et omni vituperio et omni paupertate tam actuali quam spirituali » (28), Il y a là un sentiment remarquable de la place que doit occuper la pensée du Christ dans toute vie fervente et de sa conclusion naturelle, le détachement de ce monde et la lutte contre les défauts, présenté en un raccourci puissant, dont l'efficacité est d'autant plus grande.

II. — *La vie monastique*

Satisfait de ces explications, le disciple pose alors à son maître bénévole une question dont le contenu ne laisse pas de nous étonner : « Explique-moi donc maintenant ce qu'est la congrégation ou secte des moines et pourquoi, même de la part des nôtres, elle est un objet d'aversion. Car enfin si elle cherche le bien et ne s'écarte pas de l'unité de la foi, il faut les imiter plutôt que de les fuir : devant Dieu il y a même faute à haïr les bons qu'à ne pas fuir les méchants : car il n'est pas possible d'être bon quand on aime les méchants et semblablement on ne peut qu'être en proie aux excitations du mal, lorsque, tout en se donnant les apparences du bien, on est en réalité ce que l'on déteste à tort chez autrui » (29). Zachée répond qu'en effet ceux qui suivent cette manière de vivre ne devraient pas être l'objet de l'aversion des fidèles, de peur que, dans l'incertitude où se trouve l'âme à leur sujet, à la place des méchants ce soient des bons que l'on attaque (30).

Question et réponse, car aussitôt le maître se met en devoir d'éclairer sur l'institution monastique son chrétien novice, ont, je le disais, de quoi nous étonner et nous amener à modifier les vues ordinaires sur le développement du monachisme en Occident. En effet, si l'ouvrage en question date des environs de l'an 360 (31), il faut en

(27) *Ibid.*, ch. 3, p. 100, l. 8-11.
(28) *Exercitia spiritualia*, n. 95-98.
(29) *Consultationes*, l. III, ch. 3, p. 100, l. 11-19.
(30) *Ibid.*, p. 100, l. 20-24.
(31) Il semble bien que l'on a de bons arguments pour le soutenir, la date ordinairement acceptée — premières années du V[e] siècle — est manifestement trop tardive vu notamment ce qui est dit et surtout ce qui n'est pas dit des hérésies du IV[e] siècle. La date serait plus assurée en-

conclure qu'à cette époque, considérée comme marquant seulement les débuts de l'institution monastique en Occident, elle est au contraire, au moins dans le pays où est écrit le dialogue, probablement l'Italie (32), déjà fortement développée, au point de susciter des récriminations et une véritable défiance de la part des fidèles eux-mêmes. Cette conclusion ressortira plus encore de la réponse qui va être analysée. Plus de vingt ans avant les efforts de saint Jérôme et les attaques dont ses lettres et opuscules de 384-394 nous apportent l'écho, les *Consultationes* nous révèlent un état de choses que nous étions loin de soupçonner, une floraison de la vie monastique en même temps que des déviations assez visibles et nombreuses, pour motiver une défiance allant jusqu'à l'animosité. Il y a là un fait dont il n'a pas été tenu compte jusqu'ici, à ma connaissance du moins, dans les travaux, même les plus récents, consacrés à l'histoire du monachisme (33) et qui, enrichissant notre connaissance de ce mouvement, est de nature à modifier quelque peu les jugements reçus. On s'en apercevra mieux encore en suivant les développements considérables, donnés par les *Consultationes* à ce sujet et qui témoignent de la part de l'auteur du dialogue d'un intérêt très particulier pour cette institution. Successivement l'on nous renseigne sur le monachisme lui-même et ses diverses formes, sur la justification qu'il reçoit de l'Ecriture, sur l'enseignement de celle-ci concernant la virginité et le mariage, sur la place importante faite à la psalmodie et au chant dans la vie monastique.

Sur le monachisme et ses diverses formes il n'y a qu'à traduire ce que dit le maître, car chaque mot porte (34).

« Cette observance revêt des formes multiples et sous le même nom la désignant, il y a divers genres de moines. Mais c'est une situation commune, comme tu le sais, dans tous les groupements : par suite de la diversité des mœurs, il y a aussi diversité de volontés. Aussi la profession monastique est irrépréhensible et sainte, mais plusieurs, sous le couvert de ce genre de vie, commettent des actes détestables, et bien que sujets à des reproches différents, ils manquent cependant tous à leur engagement ».

core si, conformément à la thèse soutenue par dom Morin et pour laquelle il apporte de sérieux arguments, c'est Firmicus Maternus qui est l'auteur des *Consultationes*. Quoi qu'il en soit certains passages sont à rapprocher des reproches adressés par S. Jérôme à Jovinien et à Vigilance.

(32) Voir Reatz, *o. l.*, p. 150.

(33) Cf. l'article *Monachisme* de Dom Leclercq dans le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne* (1934), § 37, t. XI, c. 1847-1849 et *Ascétisme*, dans celui de *Spiritualité*, I, c. 968-976 (1935).

(34) *Consultationes*, l. III, ch. 3, p. 100-102.

Suit le détail de ces diverses déviations : « Ceux dont les dispositions sont les plus mauvaises, parmi ces dévoyés, simulent pour un temps la pratique de l'abstinence et de la continence, et d'abord s'insinuent et provoquent une familiarité dangereuse : faisant illusion par de vaines opinions aux femmes qu'ils ont captivées, ils les attirent à servir leur misérable passion, soit qu'avides de cadeaux ils recherchent les gains sordides de l'avarice, soit qu'ils les soumettent par la ruse, ils en triomphent et les détournent de la résolution d'une vie de chasteté. D'autres commencent fidèlement et ont l'ardente résolution de s'adonner à la justice, mais s'étant décidés avec trop de précipitation, ils ne peuvent tenir et abandonnent leur entreprise ou du moins faiblissent quand les adversaires ou ceux qui n'osent essayer eux-mêmes cherchent à les détourner ; ils font fléchir la rigueur de l'observance. Alors s'accoutumant au relâchement, ils reviennent à toutes les délices du corps et renonçant à leur foi première, ils exaltent l'ordre de la vie commune pour blâmer la réalité de leur observance plus rigoureuse. Aussi comprends-tu que ce n'est point d'après des gens pareils et leurs semblables qu'il faut condamner d'avance la fermeté de ceux qui persévèrent dans leur effort ou diminuer la gloire et le respect dûs à ceux qui s'attachent généreusement à mener à terme ce labeur si saint. Car je l'ai dit, c'est la personne plutôt que l'institution qui est déplaisante et l'on ne saurait mépriser justement à cause de quelques-uns, ce que beaucoup observent avec une vraie grandeur d'âme ».

« Quels sont les vrais représentants de la vie monastique ? Ce sont ceux qui ayant complètement rompu les liens avec le monde, s'appliquent à observer la loi et remplissant pleinement leurs promesses s'efforcent aussi d'en accomplir intégralement les préceptes. Mais ici encore il y a une grande différence dans la variété des observances et bien que tous aient à cœur de mériter la gloire céleste, les uns recherchent ce qu'il y a de plus élevé, les autres se contentent du médiocre.

« Certains même qui sont comme au plus bas degré de cette manière de vivre, contents d'une observance légère, vivent seulement dans le célibat, soit qu'ils n'aient jamais connu le mariage auquel ils renoncent, soit qu'avertis par le souvenir de ce qu'ils ont perdu, ils se détournent d'une seconde expérience car il arrive presqu'inévitablement aux irréfléchis ou de ne plus trouver dans un second essai ce qu'ils ont possédé dans le premier ou au contraire d'avoir à souffrir dans la nouvelle union ce que la précédénte n'avait point connu. Ceux-ci donc s'occupent des mêmes affaires que tout le monde, ne recherchent point la solitude, s'en tenant aux habitudes de la vie commune ; aussi même s'ils peuvent ne commettre aucune faute, sont-ils cependant exposés aux occasions du mal alors que, la loi du

corps les entraînant en un sens opposé, ils accomplissent plus difficilement les grandes choses, obligés qu'ils peuvent être de voir le mal malgré eux. Leur costume n'a rien d'humiliant ni de vulgaire ; ils mangent et boivent comme tout le monde, ou s'abstiennent rarement et ne se privent que peu. Donc pas de ferveur vigoureuse pour la psalmodie, pas de veilles qui interrompent le repos de la nuit, pas d'abondantes aumônes mais seulement des largesses moderées au profit des quémandeurs indigents. La foi est chaude mais non point bouillante, leur âme religieuse mais non point livrée à la religion.

« Les meilleurs au contraire suivent cette manière de vivre : Ils habitent des lieux retirés, même s'ils vivent dans les villes ; sans faire superbement ostentation de leur genre de vie, ils regardent comme une faute de vouloir y renoncer sur les instances des autres. Ils ont un lieu de réunion commun mais non pour l'habitation ; leur habit est humble, leur nourriture sans attrait, peu leur importe le genre ou la qualité de la boisson qui apaise leur soif, pourvu qu'elle écarte tout plaisir de boire et supprime la pression de la nécessité corporelle. Attentifs à la psalmodie ils y recourent fréquemment ; il y a des heures déterminées par périodes pour s'acquitter de leur dévotion à louer Dieu. Le jeûne pèse sur eux sans discontinuer jusqu'au soir ; chacun s'occupe comme il sait durant le jour au travail. Pas de propriété personnelle ; celle qui est commune est insuffisante, aussi la paresse est-elle odieuse à tous ; la nourriture ne provient que du travail. On couche sur des joncs et de légères couvertures revêtent le corps livré au sommeil. La nuit même a ses moments fixés pour la prière et les veilles sont pratiquées. Jamais ils ne se laissent surprendre par le lever du jour, mais remplis d'ardeur ils se lèvent dès que l'aurore blanchissante apparaît, leur dévotion les pousse à offrir à Dieu leurs louanges dès le matin.

« Quant à ceux qui occupent le premier rang dans cette observance, ils habitent seuls le désert et les solitudes incultes, justifiant réellement leur nom (moines) par la vie solitaire qu'ils mènent. Soit dans des rochers creusés en habitations, soit dans des cavernes souterraines les protégeant contre le soleil et la pluie, du pain moisi et sans accompagnement est leur nourriture ; leur boisson est l'eau pure des sources. Leur habit est fait de peaux ou de cilices ; toute leur activité est consacrée à la lutte du corps et de l'esprit. D'incessantes prières à Dieu, prières qui tiennent lieu de sacrifice ; ou si la prière cesse, c'est pour chanter la louange divine par la psalmodie et accroître l'ardeur de l'âme par l'exercice d'une religieuse allégresse. Il faut en outre mentionner la présence d'une foule disparate de démons ; souvent la constance victorieuse doit entrer en lutte avec les ruses des esprits impurs. Pratique perpétuelle du jeûne, nuits passées en

veilles ; le corps repose sans appui sur la terre nue ou quelque peu incliné sur la roche, il s'endurcit de sorte que par cette insultante brièveté on paraît moins se livrer au sommeil que le chasser.

« Telle est, conclut Zachée, la diversité des moines, et telle la céleste manière de vivre des spirituels sur la terre. La mort pour Dieu leur paraît être à tous désirable et souhaitable la cérémonie d'une sainte fin : tandis que dans le siècle le dommage est sans compensation, un honneur sublime sera la récompense et il durera sans que le temps y apporte aucun changement ».

Cette chaleur d'âme dans l'éloge touche le disciple ; il reconnaît sans difficulté qu'il y a matière à grande louange dans de pareilles vertus ; on évite les séductions pernicieuses de cette vie et l'on obtient les récompenses de l'éternelle félicité. Toutefois il voudrait la preuve que chacune de ces observances est recommandée par l'Ecriture et que ces moines fidèles ne font que se conformer à un ordre divin : la valeur de ces observances serait douteuse si elles n'étaient pas garanties par l'autorité de celui qui est considéré comme devant les récompenser (35). Le maître répond : Les moines recherchent la solitude d'abord pour éviter toute occasion de pécher et puisque la volonté est droite, en cette résolution, l'effet ne peut que l'être aussi. Ils veulent encore, dans la lutte contre le siècle, n'être amollis par aucune séduction du monde. La foi spirituelle fervente est l'ennemie de ces délices, comme l'ont dit saint Jean dans son épître (Ia Io. 2, 15, 16) et saint Jacques (4, 4). L'amour de Dieu est incompatible avec la concupiscence de la chair et des yeux et l'orgueil de la vie, « qui constituent le monde » et « l'amitié de ce monde est l'ennemie de Dieu ». D'autres textes scripturaires justifient l'habit grossier, le jeûne continu : l'exemple de Jean-Baptiste, entre autres, l'exemple aussi du Seigneur triomphant du démon par le jeûne et la prière ; l'enseignement de saint Paul en appelant au Sauveur et condamnant l'excès dans le boire et le manger, auquel se livrent les païens. C'est pourquoi le Christ évoque les oiseaux du Ciel nourris par la Providence et Paul prend pour devise : « nihil habentes et omnia possidentes ». C'est se rendre maître de tout que de tout mépriser et juger comme des sots que de croire pauvres ceux qui ont à eux les richesses promises par Dieu, qui méprisent temporairement quelques riens pour s'assurer la possession éternelle de grands biens et qui se passent volontiers de ce que les autres tâchent de se procurer au péril de leur vie et de leur honnêteté pour les perdre enfin, parfois même au cours de la vie présente ou du moins avoir à quitter ces choses périssables quand ils quitteront eux-mêmes le siècle présent (36).

(35) *Ibid.*, ch. 4, p. 103, l. 3-10.
(36) *Ibid.*, p. 103, l. 11-104, l. 33.

Satisfait de cette explication, le disciple demande maintenant à être également instruit sur le précepte de la virginité et de la continence : pourquoi cette abstention volontaire qui ne se contente pas de condamner justement les actes illicites mais rejette ou méprise ce qui est permis ? S'il y a ordre divin, comme pour ce qui précède, c'est une observance saine, mais si aucun céleste conseil n'est intervenu, pourquoi l'imposer comme nécessaire alors que l'observance est difficile et la peine prise sans profit ? (37).

La réponse du maître est remarquable par sa modération et sa justesse. Si l'on veut s'en rendre compte, il suffit de la comparer avec la défense de la virginité, telle que, un quart de siècle plus tard, la développait saint Jérôme dans son traité *contre Jovinien* (38). Le fougueux ascète se laisse emporter par les outrances naturelles de son génie et par ses souvenirs littéraires qui lui soufflent au détriment du mariage les expressions et les idées les plus outrées de Tertullien ; le maître d'Apollonius au contraire sait justifier la virginité en reconnaissant non seulement la légitimité du mariage, mais sa grandeur chrétienne. Dieu lui-même l'a établi au début du monde et a fixé la loi de la procréation, mais par la désobéissance du premier couple, elle s'est accompagnée de peines et de douleurs, de sorte que l'apôtre a pu dire : « tribulationem tamen carnis habebunt huiusmodi ». Toutefois le mariage reste honorable ; sa gloire est de donner des saints : « nempe soboles inde sanctorum ». Ce qui est loué dans la virginité doit son origine au mariage, mais plus haute est la récompense de la continence et plus élevée la virginité. Pas de crainte à avoir parce qu'il est moindre, pas de mépris non plus parce qu'elle est plus grande. La doctrine catholique doit reconnaître aux mariages honnêtes la gloire de la chasteté, aux continents le mérite de leur abstention, aux vierges la récompense de leur état. Ce n'est pas condamner ce qui est bon, c'est conseiller ce qui est meilleur (39). C'est pourquoi le Nouveau Testament renchérit sur l'Ancien ; le précepte du début devait, par la génération, remplir la terre ; celui du Nouveau doit, par la continence et la virginité, remplir le ciel. C'est l'amour du royaume céleste qui donne à l'abstention sa valeur, quand on n'y est point obligé par l'impuissance corporelle, mais que la volonté seule rend continent. Cependant le Christ, sachant la

(37) *Ibid.*, ch. 5, p. 105, l. 4-10.

(38) PL, 23, 211-282, cf. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, 1, 156-164.

(39) *Consultationes*, p. 106 ; l. 1 : Hoc est non damnare quod bonum est sed suadere quod melius. Voir au contraire saint Jérôme après Tertullien, *Adv. Iovinianum*, I, 7 : « Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere, nihil enim bono contrarium est nisi malum. Si autem malum est et ignoscitur, ideo conceditur ne malo quid deterius fiat. Cf. CAVALLERA, *o. c.*, p. 163, n. 4.

difficulté de cette vertu, n'a point imposé la continence ; il l'a seulement recommandée ; la virginité n'est pas affaire d'obligation mais de libre choix selon l'enseignement exprès de saint Paul, mais saint Jean rappelle, de son côté, qu'à ceux-là seuls est assuré de suivre partout l'Agneau. Conclusion : Il est raisonnable de préférer le meilleur, mais ce qui est moins élevé n'est point pour cela mauvais ; il n'y a pas de péché dans le mariage, mais c'est « propter instantis finis necessitatem » que la continence est recommandée et en même temps pour que ceux qui vivent dans le mariage s'en tiennent à la légitime satisfaction, et se rappelant leurs fautes, s'efforcent de se donner à Dieu plus étroitement en s'abstenant justement même de ce qui est permis, eux qui se sont livrés à des actes illicites (40).

Le disciple reconnaît ici son erreur ; il savait bien que la virginité est un état sublime, du plus haut mérite, surtout quand elle consacre ainsi à Dieu, dans la profession religieuse, la volonté humaine et qu'elle imite par là la vie et la dignité des anges. Mais il avait cru qu'elle était l'objet d'un précepte et non d'un conseil, comme l'Ecriture qui lui a été alléguée le lui fait reconnaître (41). Reste maintenant, puisque la pratique de la prière et de la psalmodie est si fréquente, à faire savoir d'où vient cet usage. Si la prière assidue a une grande importance, il semble que le zèle pour le chant est injustifié car il rend moins attentif à la prière et la majesté divine doit être honorée plutôt par des louanges sérieuses que par l'allégresse (42).

Le maître n'a pas de peine à justifier par des textes scripturaires la continuité de la prière ; elle subvient aux insuffisances de l'effort personnel ; la quantité supplée pour ainsi dire à la qualité et la persévérance dans l'effort, comme le Seigneur l'a enseigné à propos du juge inique (Luc, 11, 8), obtient le résultat refusé à la simple demande. Quant au chant sacré, il n'a rien que de sérieux et de vénérable, rien que de digne du culte divin, puisque toujours on y loue la divinité et on la prie. C'est une attention particulière de la Providence, par condescendance pour notre faiblesse et notre lassitude, mêlant la douceur à la tristesse, l'agréable au sévère ; elle ne nous laisse jamais l'oublier en nous permettant non seulement de redire ses bienfaits, mais aussi de les chanter. Ainsi Moyse après le passage de la Mer Rouge, David, Jérémie, les trois jeunes hébreux dans la fournaise, Notre-Seigneur se rendant avec ses disciples au mont des Oliviers pour consacrer par son exemple cette sainte liberté. Que certaines heures du jour et de la nuit soient spécialement députées à cet office, David le recommande par son propre exemple (Ps. 21, 3).

(40) *Consultationes*, l. III, c. 5, p. 105, 17-107, l. 5.
(41) *Ibid.*, c. 6, p. 107, l. 8-13.
(42) *Ibid.*, l. 13-18.

Roi et prophète il n'eut aucune honte à chanter avec exultation les louanges de Dieu et à nous enseigner ainsi à plaire de même à Dieu et, par avance, à justifier l'usage des veillées nocturnes passées à chanter les cantiques spirituels « media nocte surgebam ad confitendum nomini tuo » (Ps. 118, 62). C'est peut-être à ce moment que le Seigneur viendra, comme c'est la nuit que furent frappés les premiers-nés des Egyptiens, image du sort qui attend les méchants à la fin des temps. Ainsi les saints autorisent par leur exemple (tels Silas et Paul dans leur prison) la fréquence de la prière et du chant et enseignent que l'on peut, dans cette occupation, attendre en sécurité soit la fin commune, soit celle de chacun en particulier si le cas se présente car dans cette réjouissance de l'âme, l'honneur de la foi et l'entrain des cœurs se développent ; parmi les soucis de ce monde et dans l'inquiétude inévitable, la grâce joyeuse obtient sans peine ce qu'une discipline plus sévère ne parvient pas à inspirer (43).

Tel est l'ensemble des enseignements que renferment ces quelques chapitres des *Consultationes* sur la vie spirituelle en général et le monachisme en particulier. Il n'y a pas à revenir sur leur importance historique et leur valeur doctrinale. On a la rare satisfaction en les lisant de n'y rien trouver qui soulève une objection ; pas de fausse note, pas de bizarrerie dans l'exégèse ou le raisonnement comme il n'arrive que trop souvent, même chez les meilleurs écrivains de ce temps ; pas de raffinement mais aussi aucun de ces emprunts à la sagesse du siècle, à cette philosophie profane qui nous gênent parfois en lisant certains écrivains de l'antiquité chrétienne mêlant des spéculations contestables aux purs enseignements de la foi. Ici, la simple doctrine de l'Evangile et de la révélation, interprétée avec la modération qu'inspire le sens des réalités uni à un sain optimisme. Le résultat c'est que de ces quelques pages rien n'a vieilli ; elles gardent pour nous toute leur force et leur puissance de persuasion, avec ce parfum d'antiquité qui nous les rend plus chères encore. Nous avons un particulier plaisir à retrouver chez ce vieil auteur des pensées qui nous sont familières, exprimées dans une langue que nous n'avons pas de peine à reconnaître. Sans doute ailleurs on lira de plus sublimes spéculations, des pensées plus profondes, des aperçus plus considérables nous apportant les richesses d'une expérience multiple et variée, mais la simplicité de l'auteur des *Consultationes* a son charme. Ce sont des pages que l'on aime à relire, aussi bien celles consacrées à l'exposé des diverses formes de la vie chrétienne que celles plus nombreuses où il expose avec tant de clarté, de sobriété et de sympathique persuasion, le contenu dogmatique de la foi chrétienne.

Ferdinand Cavallera.

(43) *Ibid.*, p. 107, l. 19-109, l. 5.

LA VÉNÉRABLE BATTISTINA VERNAZZA

I. — DÉTAILS BIOGRAPHIQUES (1)

Oh ! amour comment ferai-je pour exprimer les merveilleuses attentions dont de tout temps tu as daigné m'entourer ?

Batt. VERNAZZA, *Lettre autobiographique* (2).

Battistina Vernazza naquit à Gênes en 1497 (3), fin mars ou au

(1) *Sources biographiques.* — BATTISTINA VERNAZZA : 1) *Vie du père Ettore Vernazza et de la mère : Lettre écrite à la prière du P. D. Gaspard de Piacenza.* De Gênes, 1581. Elle se trouve dans l'édition princeps des *Opere Spirituali della Reverenda et divotissima Vergine di Christo Donna Battista da Genova*, t. IV, pp. 2-11, Verone, appresso Angelo Tamo, 1602 ; 2) *Lettera autobiografica* « scritta dalla Madre Donna Battista della sua propria vita, per grandissima instantia et stretta obedientia del sudetto Padre Don Gasparo, mentre egli era in Genova nel 1582, cinque anni avanti che detta Madre morisse ». Elle se trouve elle aussi dans l'edition citée, t. IV, pp. 11-18 ; 3) *Colloquii dolcissimi di Dio con questa Vergine* (3 colloques) dans l'édition citée, t. IV, pp. 40-58 ; 4) *Epistolario* (74 lettres dans l'édition de 1755). — P. DON DIONISIO DA PIACENZA : *Vita della R.da Madre Donna Battista da Genova, Canonica Regolare Lateranense*, au tome IV des *Opere Spirituali della Venerabile*, Verone, 1602, p. 1-102. — P. GASPARO DA PIACENZA : *Avvertenze intorno alla dottrina ed agli scritti di Battistina Vernazza*, en tête de l'édition des œuvres des *Opere Spirituali della Rev. et devotissima Vergine di Christo Donna Battista da Genova... in tre tomi distinti. Hor prima date in luce.* In Venetia, presso gli Heredi di Francesco Ziletti, 1588, t. I, p. 1-27 (non paginées). — ANONYME : *Lettera d'una R. M. del Monastero delle Gratie di Genova sopra la vita della R. M. Donna Battista, scritta ad un R. P. più di cinque anni avanti che ella morisse,* datée dalle Gratie di Genova, di Maggio 1582. Elle se trouve dans l'édition des *Opere Spirituali* (1588), au tome premier dans l'introduction. — ANONYME : *Lettera di una R. M. ad un R. P. intorno al felice transito della R. M. Donna Battista*, datée du Monastero delle Grazie, al 15 di Maggio del 1587, dans l'édition citée tome premier dans l'introduction. — ANONYME : Prefazione biografica dans l'édition des *Opere Spirituali della Venerabile,* Gênes, 1755, t. I, pp. 3-34. — GIOVANNI SEMERIA : *Storia Ecclesiastica di Genova e della Liguria*, pp. 225-230. — RAFFAELE SOPRANIS : *Li scrittori della Liguria*, etc., Gênes, Calenzani, MDCLXVII. Parmi les modernes historiens de la mystique on peut consulter avec fruit ce qu'écrit sur Battistina Vernazza M. Arrigo Levasti : *I Mistici.* Firenze, Bemporad, 1925. — Dans les notes qui suivent, les signes BV, DP, signifient Battistina Vernazza, Dionisio da Piacenza.

(2) BV, *Lettera autobiografica*, p. 11.

(3) La date est fixée par le premier biographe de la Vénérable, le P. Dionizio da Piacenza : *Vita, ecc.*, p. 1, d'accord avec l'Anonyme : *Prefazione*, p. 10, V.

début d'avril (4). Son père s'appelait Ettore Vernazza ou plus exactement Vernaccia (5), sa mère, Bartolomea Rissa (6), l'un et l'autre de famille fort honorable (7). Du premier, généreux fondateur d'hôpitaux et d'autres œuvres pies à Gênes, Rome, Naples et Venise, il est très difficile de résumer succinctement la vie (8). Son activité au profit des malades et de tous ceux qui portent l'empreinte de la Passion du Christ est si admirable et variée, sa vie est si diversement illuminée par l'amour et fécondée par la grâce, son attitude filiale envers sainte Catherine de Gênes, la maîtresse de l'amour, ont une telle importance et furent si efficaces qu'il est impossible de se contenter de quelques phrases élogieuses ou plutôt qu'il faut se borner à répéter les paroles mêmes de sa fille Battistina : « Mon père ne pouvait se rassasier de faire des bonnes œuvres (9) ». La mère de Battistina, telle que nous la décrit sa fille (10), fut une femme de profonde piété, de solide vertu chrétienne, très adonnée à la prière.

A l'école de ces deux époux exemplaires, « remarquables par la pureté du cœur, l'honnêteté des mœurs, et la sainte crainte de Dieu, dont ils étaient pleins, et qui menaient ensemble une vie innocente dans une sainte paix (11) », l'âme tendre et délicate de Tommasina, — tel fut son nom de baptême, — déjà naturellement inclinée

(4) DP., *Vita*, p. 1.

(5) Les historiens de la Ligurie discutaient sur la forme exacte du nom d'Ettore et de Battistina Vernazza. Elle est définitivement fixée par Battistina Vernazza elle-même dans le document autographe de sa profession religieuse que j'ai découvert et daté, 23 octobre 1515 : « *Ego soror Baptista filia domini Hectoris* (*de*) *Vernacia, in seculo* (sic) *vocata Thomasina...* » Cfr. P. Umile da Genova : *Contributi allo studio della mistica ligura. Un documento inedito di professione monastica del 1511* dans *Raccoglitore Ligure*, anno III, agosto-settembre 1934, p. 9.

(6) « Mio Padre, il nome del quale si chiamava Hettore Vernaccia, et il nome di mia madre Bartholomea Rissa ». BV., *Vita del padre e della madre*, p. 2.

(7) DP., *Vita*, p. 1.

(8) Sur Ettore Vernazza on peut consulter avec fruit, outre la *Lettera della vita dei suoi genitori*, écrite par B. Vernazza, Dionisio da Piacenza, *Vita*. — G. Morro : *Inaugurazione della statua di Ettore Vernazza*, Genova, Ist. Sordomuti, 1867. — Accinelli : *Compendio della Storia di Genova*, Tip. Lertora, 1851, p. 56. — Cervetto : *S. Caterina Fieschi Adorno e i Genovesi*, Tip. della Gioventù, 1910, p. 78. — Semeria : *Storia ecclesiastica*, p. 298-299. — Teodosio da Voltri : *Santa Caterina da Genova, la gran Dama dell'Amore*, Gênes, *Vita Francescana*, 1929, p. 140-150.

(9) BV., *Vita del padre*, etc., p. 3.

(10) BV., *Vita del padre*, etc., p. 2-3.

(11) DP., *Vita*, etc., p. 1.

à la piété, ductile comme la cire, se façonnait comme insensiblement et s'orientait ardente vers la perfection et la sainteté. L'enfant voyant que ses parents « se confessaient tous les samedis et communiaient chaque dimanche (12) » et qu'ils « ne prenaient même pas les distractions permises que prennent d'habitude les jeunes gens », découvrant leur amour de la mortification et de la pénitence (13), apprit d'eux l'amour de la solitude et du sacrifice.

Elle avait deux sœurs : Catetta qui devint Sœur Daniella, Geneviève qui prit l'ahit au monastère de Saint-André (14). Leur père, dès leurs plus tendres années, se préoccupa de leur inspirer l'amour de la piété, « les faisant agenouiller sept fois le jour, pour remercier le Seigneur et s'offrir à lui (15) ».

La vénérable Battistina nous raconte avec une candeur tout ingénue un épisode de son enfance qui a une certaine saveur surnaturelle, avec toute la grâce des *Fioretti* :

« Il arriva pendant mon enfance que j'aperçus sur notre place, c'est-à-dire au petit jardin devant notre maison, quelques tiges de pastèques parmi lesquelles on avait laissé une grosse pastèque pour la semence. L'ayant vue, je la pris comme quelque chose que l'on laissait se gâter et je la portai à ma mère ; elle me blâma d'avoir abîmé la pastèque de semence et me dit : « Ton père te réprimandera ». Entendant cela, par crainte d'être réprimandée, je dis à mes oncles qui étaient venus visiter ma mère : « Emmenez-moi avec vous à votre maison de campagne » et ils m'emmenèrent. C'était le samedi. Je ne sais pas si je liai la pastèque à sa tige ou si je la plaçai auprès. Le lendemain, dimanche, mon père et ma mère vinrent à la la villa de mes oncles tout joyeux et dirent : La pastèque s'est unie à sa tige (16) ».

La jeune vierge se réservait pour l'amour divin et fuyait tout contact avec les enfants et les jeunes gens. « Un jeune homme, écrit-elle, dans une maison où je fréquentais venait et séjournait par affection pour la Mère Donna Angela qui l'aimait beaucoup, il ne me laissait point vivre à force d'amusements. Le Seigneur me fit la grâce de le trouver si ennuyeux que je ne pouvais plus le voir si bien que dès qu'il arrivait à la villa je devenais mélancolique (17) ».

Ettore Vernazza, désirant orienter sa fille vers la vie religieuse, n'épargna rien pour lui assurer une éducation complète et raffinée au

(12) *Vita del padre*, p. 2.
(13) *Vita del padre*, p. 2.
(14) *Vita del padre*, p. 2.
(15) *Vita*, p. 3. — BV, *Lettera autobiografica*, p. 12.
(16) BV, *Lettera autobiografica*, p. 12.
(17) BV, *Lettera autobiografica*, p. 13.

point de vue des connaissances et de la politesse, et pour développer en elle les premiers germes d'une inclination à la vie du cloître inspirés par la grâce l'appelant à la sainteté. Tommasina fut initiée par d'habiles maîtres au culte de sa langue maternelle et du latin (18), à l'étude des classiques et de la Sainte Ecriture, à l'amour de la poésie. Sa prose simple, pure, fluide et sentencieuse, l'onde poétique qui afflue sans cesse à son esprit, et jaillit en strophes aussi délicates que suaves, montrent combien elle sut s'approprier les ressources de la sagesse humaine. Elle apprit en outre, au témoignage des biographes, le chant figuré et l'art de jouer de la cymbale où elle se montra remarquable (19).

Dans cette affectueuse atmosphère de famille, Battistina grandit comme une fleur en serre, loin de toute frivolité et mondanité. Ses passe-temps consistaient « à lire de dévots livres spirituels, à écouter des conversations édifiantes et des prédications où elle apportait tant d'attention quoiqu'enfant que, même dans une vieillesse avancée, elle se rappelait de beaux passages entendus de cette manière (20) ».

Très dévote à la Sainte Vierge, elle avait une affection particulière pour un tableau de la Madone, qui se trouvait dans une maison de campagne où sa famille passait l'été. « Dans cette maison il y avait une Madone peinte. Quand il nous fallut rentrer à Gênes pour l'hiver je me mis à pleurer. Mon père me dit : « Pourquoi pleures-tu ? » Je répondis : « Parce que je dois laisser la Madone ». Ce sont les premières larmes que je me rappelle avoir versées depuis le sevrage (21) ».

A onze ans, Battistina commença d'entendre les premiers appels de Jésus à la vie du cloître. « Ma mère, écrit-elle, ayant la crainte de Dieu, n'osait pas me défendre de songer à la vie monastique, mais dans son cœur elle souffrait beaucoup en pensant que je devrais la quitter (22) ». Ce fut à treize ans (23) que Dieu l'appelant à être toute à lui la priva de sa mère ; malgré les nombreuses oppositions de ses proches (24) elle quitta le monde et entra au monastère de Sainte Marie delle Grazie. Avant de consommer ce sacrifice, elle alla prendre congé de la Maîtresse de l'Amour, Catherine de Gênes qui était

(18) DP, *Vita*, p. 3.
(19) DP, *Vita*, p. 3.
(20) DP, *Vita*, p. 3.
(21) BV, *Lettera autobiografica*, p. 13.
(22) BV, *Lettera autobiografica*, p. 13.
(23) « Je me suis faite religieuse à treize ans », dit-elle, dans sa *Lettre au P. Gaspard de Piacenza*, datée du 18 luglio 1581. *Opere spirituali*, 1602, t. IV, p. 515.
(24) *Lettera autobiografica*, p. 13.

sa marraine (25). Celle que le démon avait appelée la « Serafine » (26) illuminait alors de son éclat la fin du XV[e] siècle et l'aube du suivant; celle qui recommandait la pureté spirituelle de l'âme et enflammait tous les cœurs de l'amour divin dont « l'aimable Directrice (27) » redisait inlassablement l'excellence, ne pouvait, entre tant de disciples, qu'exercer une profonde influence sur sa filleule pendant les courtes années qu'elle passa dans le monde. Avant que leurs colloques spirituels devinssent plus rares par suite de la claustration, bien souvent la jeune Battistina dut écouter avec un intérêt passionné et un cœur tout trépidant les ardentes envolées de la séraphique Gênoise (28). C'est d'ailleurs directement de la bouche de son père, benjamin spirituel de Catherine, que Tommasina recueillit aussi la doctrine propre à l'Ecole du Divin Amour. Quand la jeune fille lui fit connaître son dessein, Catherine enivrée de joie. la pressa sur son cœur, la bénit, l'exhorta à la persévérance, la félicita de son choix, et lui dit toute sa satisfaction pour le don de Dieu l'appelant à cet état (29).

Battistina entra donc au monastère des Chanoinesses de Saint-Jean de Latran, et prit comme nom de religion, au lieu de Tommasina, celui de Battistina, en souvenir du jour où elle renonçait définitivement au monde, le 24 juin 1510, fête de saint Jean-Baptiste (30). Le monastère des Grâces, s'élève comme une sentinelle sur la colline de Castello, sur cette médiocre hauteur tout imprégnée des senteurs marines, audacieusement jaillie comme pour fermer la concavité qui a formé jadis le port naturel de Gênes. Cette colline de Castello, d'où la Dominante tire son origine est chère au souvenir de tout Gênois. La tour rouge et sombre des Embriaci qui garde la mémoire de tant de cruelles dissentions intestines, la vieille et primitive concathédrale

(25) DP, *Vita*, p. 6. — ANONYME : *Prefazione biografica*, p. 12-13. — A. BOERO : *Una gloria di Genova*, Gênes, Lombardo, 1906, p. 6

(26) G. PARPERA, *Vita mirabile e dottrina santa della B. Caterina da Genova, Fiesca Adorna*, Gênes, Bottari, 1681, c. 43, p. 124.

(27) TEODOSIO DA VOLTRI, *Santa Caterina da Genova,*, p. 112 ss.

(28) « C'è da pensare che la maternità spirituale pulsasse intensamente nella Fieschi, per difendere e conservare nel suo candore quell'anima, che s'imbeveva della dottrina della maestra, come l'atmosfera assorbe e si profuma degli effluvi del giglio. Gli effetti di tanta intimità tra la figlia del Vernazza e la grande Signora dell'amore, non tarderanno a manifestarsi ». — P. TEODOSIO DA VOLTRI : *Santa Caterina da Genova*, p. 151.

(29) DP, *Vita*, p. 6. — PARPERA dans sa *Vita mirabile e dottrina santa della B. Catarinetta*, c. 101, 11, raconte à sa manière, dans le goût du *seicento* avec force rhétorique, cette mystique entrevue.

(30) « Cosi allegramente di tredici anni compiti, dedicai à sua Maestà me stessa, in questo santo Monastero, nel giorno della Natività di san Giovanni Battista ». B. VERNAZZA, *Lettera autobiografica*, p. 14.

de Santa Maria di Castello (31), aujourd'hui couvent des Dominicains, avec son clocher carré mutilé qui faisait entendre le son du tocsin contre les Sarrasins rapaces; les palais des nobles, les maisons médiévales resserrées et comme en grappe sur la roche reliées par un fouillis de ruelles obscures et de petites places ensoleillées, font aujourd'hui encore revivre au regard et à la pensée du passant la vie de Gênes au Moyen-Age. La vénérable église de Santa Maria delle Grazie (32) ornée au cours des temps par les peintres gênois : Ansaldo, Paggi, les deux Castello, Carlone, Horace Deferrari, de remarquables toiles et fresques (33), fut aux siècles passés, très chère au cœur du patriciat gênois, à cause de l'image très vénérée de Notre-Dame des Grâces (34). C'est là que Catherine Fieschi-Adorno, « sur les instances de sa sœur religieuse » (35), s'étant agenouillée aux pieds de son confesseur, se sentit percer le cœur comme d'un dard d'amour qui la transforma. Elle ne put continuer sa confession tellement l'amour divin l'avait mise hors d'elle-même et en ce jour, dans la pénombre de cette petite église, resplendit l'aube d'une radieuse sainteté. Le monastère s'élevait au flanc de l'église. Il dut son origine à une pieuse communauté de « Femmes de sainte vie » (36) et reçut son érection canonique en 1451, par une bulle du pape Nicolas V (37) autorisant l'aggrégation de ces pieuses femmes à l'ordre des Chanoines Réguliers de Saint-Jean de Latran. Quand Battistina y entra, le monastère était en pleine ferveur, renommé pour sa sévère observance et la sainteté des religieuses (38).

(31) Selon le dire contestable de plusieurs historiens ligures.

(32) L'église de Santa Maria delle Grazie aurait été bâtie suivant une pieuse tradition, recueillie aussi par B. Vernazza (voir *Lettera alla signora Andronica Anguissola*, 17 octobre 1582, éd. 1602, p. 557), par un noble gentilhomme gênois, sur la volonté expresse de la Vierge qui, lui apparaissant, lui aurait manifesté son désir de voir ériger une église sous ce titre de Notre-Dame des Grâces.

(33) Sur cette église consulter Alizeri, *Guida artistica della Città di Genova*, 1846, vol. I, p. 334.

(34) Actuellement conservée au monastère de Santa Maria in Passione.

(35) *Libro de la Vita mirabile e Dottrina santa de la Beata Catarinetta da Genova. Nel quale si contiene un utile e catolica dimostrazione e dechiarazione del Purgatorio. Stampata in Genova per Antonio Bellono.* Nelli anni del Signori MDLI, fol. 3°.

(36) Anonyme, *Prefazione biografica*, p. 3.

(37) La bulle commence par : « Nicolaus Episcopus servus servorum Dei, dilectis filiis S. Theodori Januensis et S. Nicolai de Buscheto ». Elle est datée anno D. J. MCCCCLI, Pontif. nostri V, pridie Kal. Mai.

(38) Parmi elles, il faut particulièrement signaler : Maddalena Pasquale, Margherita de Mari, Francesca Frugone, Tomasa Bocanera.

Son noviciat fut, de son propre aveu (39), « moitié froid et moitié chaud » ; timide début d'une vie qui serait embrasée de l'amour divin (40). Ce fut le 23 octobre 1511 (41) qu'elle prononça, entre les mains de la Mère abbesse Madeleine Grimaldi, ses vœux de religion. Elle s'appliqua dès lors à arracher de son cœur tout germe d'affection purement terrestre : « Je reconnais, ô mon bien, écrit la Vénérable dans ses *Contemplations*, que sans mérite ni effort de ma part, tu m'as nourrie de tes délices intérieures, et il me semble n'avoir souffert que lorsque je voulais autre chose que toi ; alors il m'était dur de regimber contre l'aiguillon. Car comme tu le sais toi, l'unique joie de mon âme, tu as toujours daigné me tourmenter intérieurement, voulant que je ne prisse de plaisir qu'en toi, mais comme tu

Simonetta de Negro, Limbania Fieschi sœur de sainte Catherine ; cfr. ANONYME, *Prefazione bibliografica*, p. 3.

(39) BV, *Lettera autobiografica*, p. 14.

(40) DP, *Vita*, etc., p. 7-8.

(41) Le document de la profession religieuse de Battistina Vernazza a été découvert et publié par moi dans le *Raccoglitore Ligure*, anno III, agosto-settembre, p. 9 : *Un documento inedito di professione monastica del 1514.* En voici les détails. Le feuillet de mince parchemin mesure 16 x 11,5 ; c'est un palimpseste. Une fois effacée, l'ancienne écriture, dont les traces sont reconnaissables sur la reproduction photographiqne, le vieux fragment de manuscrit médiéval servit à la jeune novice pour consacrer à jamais sa vie à Dieu. Le document est écrit en latin, en bons caractères gothiques, les mots sont abrégés selon l'usage des temps. La formule de la profession est la suivante :

Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum et vivam, et non confundas me ab expectatione mea. Sit nomen Domini benedictum. Adiutorium nostrum in nomine Domini. Qui fecit celum et terram.

Anno Domini millesimo quingentesimo undecimo, die vigesima tercia octobris. Ego soror BAPTISTA, filia domini Hettoris Vernacia, in seculo vocata Thomasina, voveo, profiteor et promitto Deo et beatae Mariae semper Virgini ac beato Augustino et omnibus sanctis, et tibi patri domino Fungentio Regino, priori sancti Theodori Januae, recipienti nomine et vice reverendi patris domini Angeli Placentini, rectoris generalis canonicorum regularium Congregationis Lateranensis et successorum eius canonice intrantium ; et tibi matri sorori Magdalena de Grimaldis, priorissae hujus monasterii sancte Marie de Gratiis et successoribus tuis canonice intrantibus canoniceque viventibus, Obedientiam, Castitatem, et sic vivere in comuni sine proprio usque ad mortem, secundum regulam sancti Augustini. Amen.

Ego soror Baptista supradicta
legi et proprio ore pronunciavi

C'est là évidemment une formule toute faite qui était recopiée et adaptée par chaque professe.

m'as toujours traitée avec douceur et une toute-puissante aisance ; tu m'as toujours donné une vie agréable (42) ».

Comme « Donna Battista était, par nature, bénigne, affable et douce, d'un excellent naturel et d'une belle intelligence, prudente, dévouée, avec nombre d'autres bonnes qualités qui la rendaient très aimable à toutes les sœurs (43) », et que, comme elle-même le reconnaît, sa plus grande inclination naturelle était d'aimer à être aimée et louée par les créatures (44) », « se voyant si aimée et caressée, il semble qu'elle en éprouva quelque complaisance et satisfaction, qui ralentirent sa ferveur primitive et lui firent moins éviter de rechercher les relations (45) ».

Mais ce ne fut qu'un bref arrêt dans sa course vers l'amour divin. Les soixante-sept ans de sa vie religieuse, passés dans le silence de la vie claustrale, complètement à l'écart de tout rapport avec le monde, peuvent sembler à l'observateur superficiel d'une monotonie désespérante : ce fut au contraire une longue et abondante floraison d'œuvres saintes et de contemplations angéliques. Elle unit merveilleusement une activité prodigieuse au profit des âmes et le repos mystique de la contemplation : « Je veux te faire toute lumière », lui disait Dieu dans un très doux colloque. « Je suis le Père des lumières. Mon Verbe est splendeur de gloire. L'Esprit-Saint est un feu de splendeur infinie. Le Christ est lumière. Je veux te rendre un autre moi-même (46) ». C'étaient des entretiens tout remplis de tendresse mystique et de grâces qui la rapprochaient toujours davantage de son divin époux. « Tu es selon mon cœur ; je ne veux pas que personne te touche. Je te veux toute pour moi (47) », lui disait Jésus. « Et un jour, confesse Battistina, comme je devais aller te recevoir dans la communion, j'entendis plusieurs fois ta Majesté m'appeler intérieurement en disant : « Viens, car je te veux dévorer tout entière (48) ». C'était comme l'entretien familier d'un frère avec sa sœur : « Le même jour, comme j'étais à table, tu me disais des paroles très douces, parmi lesquelles je me rappelle que tu me disais que tu voulais être mon compagnon, désirant que je m'entretienne toujours avec toi et que je parle de tout avec toi, sans souci d'autre langage que le tien. Je me

(42) *Contemplazioni*, Parte prima, Contempl. XXIX, éd. 1755, tomo 3, p. 153.

(43) DP, *Vita*, p. 8.

(44) BV, *Lettera autobiografica*, p. 14.

(45) DP, *Vita*, p. 8.

(46) BV, *Colloqui dolcissimi di Dio con questa vergine*, Colloquio secondo, éd. 1602, t. IV, p. 52.

(47) DV, *Colloquii*, colloquio secondo, p. 48.

(48) La fête de l'Epiphanie comme note la Vénérable : *Colloquii, ibid.*, p. 48.

souviens maintenant qu'après la communion, ce même matin, tu m'as dit fort souvent : Fille de mon cœur. Et le Verbe et l'Esprit-Saint et le Christ en tant qu'homme me disaient distinctement des paroles très intimes, transformantes. Autant le ciel est élevé au-dessus de la terre, autant j'étais exaltée au-dessus de tout mérite propre. Il me semble que tu m'affirmais que ce n'était pas par égard pour moi mais pour te rassasier toi-même (49) ».

A cette admirable condescendance de Dieu se donnant à son âme, Battistina répondait avec un total abandon d'elle-même à l'action de l'amour divin (50). « Le jour de la fête de saint Augustin, avant et après la communion, je me suis senti un désir et une certaine résolution d'une manière toute nouvelle de vouloir que Dieu fût ma seule part. Et ainsi ayant encore l'hostie dans la bouche je lui donnai de nouveau mon âme, mon corps, mon honneur, ma santé, mes amis, mes biens et tout ce qui est soumis à Dieu, remettant entre ses mains et renonçant à toute consolation, en dehors de sa Majesté. De sorte que, par la volonté, je restai dépouillée, ne voulant et ne voyant rien hors de Dieu (51) ». L'amour la poussait inexorablement « à ne prendre plus d'autre plaisir que dans les choses contraires à la nature, me plaisant à la bassesse, aux opprobres, aux mépris et à toutes les contrariétés qu'il plaisait au Seigneur de m'envoyer (52) ». Son amour, « en vendant tout le reste, achetait le trésor caché (53) », « parce que l'amour introduit Celui qui aime en la divine présence, l'occupant d'une affaire sainte et très délectable, à perpétuellement, si l'on peut dire, adorer et désirer et louer et remercier, étreindre et se confondre, en présence de celui qui est tout bien et contient en lui-même toute perfection ; jouissant par dessus tout de toute sa puissance infinie et de sa gloire. En agissant ainsi, il me semble, si je ne me trompe, que l'on commence, dans la présente misère, à entrer dans la joie du Seigneur, bien qu'imparfaitement (54) ». « Sachant, écrit-elle, que

(49) BV, *Colloquii*, colloquio secondo, *ibid.*, p. 49.

(50) La religieuse anonyme auteur de la *Lettera d'una R. M... sopra la vita della R. M. Donna Battista, scritta... più di cinque anni avanti ch'ella morisse*, montre la Vénérable animée toujours « da un'ardentissimo amore verso il Signore, nostro celeste Sposo, che pare che sempre arda et abbruggi di desiderio di esser seco unita ; di veder quella splendidissima, et che in tutte le attioni me habbi sempre Dio nel cuore, e mai non tralasci la mente dalle cose divine, per qual si voglia occupatione che le intervenga », *Opere*, 1588, t. I, sans pagination.

(51) BV, *Colloquii*, éd. de 1602, t. IV, p. 54.

(52) BV, *Colloquii*, colloquio terzo, *ibid.*, p. 55.

(53) BV, *Lettera al P. Gasparo*, 16 février 1575, éd. de 1602, p. 464.

(54) BV, *Lettera al P. Serafino da Cremona*, 16 février 1575, éd. 1575, p. 448.

Dieu est bon... je pense que vivre de la vie de Dieu c'est vivre de feu, vivre d'amour, vivre de charité, qui est Dieu (55) ». Amour était le feu qui toujours la poussait à diriger toute sa conversation vers les choses saintes (56) et lui faisait dire à ses plus intimes : « Si vous voulez me faire plaisir aimez Dieu, *amate amatorem aeternaliter vos amantem, quia ipse prior dilexit nos* (57) ». Cet incendie d'amour lui brûlait la poitrine qui souvent se soulevait en émettant de puissants soupirs, comme si elle avait besoin de rafraîchissement (58), et il lui faisait écrire les vers suivants :

Où est, ô mon amour, caché mon unique bien ?
tout mon contentement, ma joie infinie,
toutes mes délices, pleines jusqu'au bord.
Certes en toi seul mon cœur stupide goûte
la grande valeur de ton infinité,
ta gloire éternelle, amour de feu (59).

Un si grand embrasement devait nécessairement s'accompagner d'une profonde reconnaissance de sa propre bassesse, saint principe de vraie humilité. « Tu me fais vivre dans une paix intérieure et extérieure très grande. Je n'ai d'appétit que de Dieu ; ni l'amour ni l'honneur ne me tracassent (60) ». Dans son *Traité sur le Pater noster*, la Vénérable, en quelques traits rapides mais très pleins nous dépeint le très profond sentiment d'humilité qui, pareil à un arôme céleste, préservait son esprit de la corruption du mal : « Ton amour sans mesure a tout fait et jamais il ne s'est retiré à cause de ma sottise mais il a toujours été prêt à me rendre le bien pour le mal... Néanmoins je me trouve encore en ce moment si froide, disposée de telle manière à descendre, que sans des grâces spéciales de ta part, je me vois prête à tomber en tout mal. Mais mon amour, regardant où sans toi je tomberais, considérant surtout tes ineffables et merveilleuses grâces, raisonnablement je dois toujours m'abaisser et rester à la dernière place, non seulement par l'intelligence, mais encore en embrassant de cœur les bassesses mêmes, m'y plaire pour ton amour, y trouver mon honneur, et parce que, amour éternel, tu me fais voir clairement que sans ta main je serais dans l'enfer où si j'étais tombée,

(55) BV, *Lettera al P. Gasparo*, 23 novembre 1575, éd. de 1602, p. 473.

(56) *Lettera di una R. M... scritta... più di cinque anni avanti che ella morisse*, éd. de 1588, t. V, sans pagination. — DP, *Vita*, p. 30.

(57) Ainsi l'affirme le P. Dionisio, *l. c.*

(58) DP, *Vita*, p. 32.

(59) BV, *Cantici quattro del divino amore*, Cant. III, strofa 1-2, éd. de 1604. p. 25.

(60) BV, *Lettera autobiografica*, p. 17.

considérant l'amour immense que tu m'as témoigné, ce serait une épouvantable chute (61) ». Cette connaissance de son néant spirituel lui inspirait le désir puissant d'abjection qui l'aurait poussée à se mettre au-dessous même de Lucifer (62).

De cette humble connaissance d'elle-même naissait aussi la crainte continuelle qui assaillait son esprit d'être peut-être sujette aux tromperies du démon ou de l'amour-propre, quand le Seigneur la comblait de ses dons célestes, entretenant « l'indigne servante du Christ (63) » en de très suaves colloques, lui communiquant la science infuse, grâce à laquelle les problèmes de la plus profonde théologie sont dans ses écrits traités avec une extrême clarté et profondeur ; et la guidant pour la composition de ses œuvres admirables. Ce doute angoissant mais mal fondé elle l'exprime au début de toutes ses œuvres, demandant à Dieu avec ardeur qu'il se plaise à détruire tout ce qui ne viendrait pas de lui.

Néanmoins la connaissance de son peu de valeur intellectuelle et l'avis de profonds théologiens lui donnent quelque assurance que ce qui se passe en elle est œuvre divine. « Et bien que j'éprouve par expérience qu'il ne serait pas possible, étant une femme très ignorante, privée de science et d'expérience, que j'eusse écrit ce que j'ai écrit, mais que j'ai tout écrit en foi, ne regardant que Dieu, priant toujours sa bonté qu'il m'ôtât du cœur ce qui ne provenait point de son saint esprit, néanmoins je ne suis en sécurité que lorsque je suis rassurée par des personnes instruites (64) ». Dieu lui-même la rassurait sur la source divine de ces sublimes entretiens et des très hautes lumières qui inondaient son esprit. « Je m'entendis dire intérieurement : *Ego sum qui loquor tecum*, et un autre me dire : Si c'était un esprit diabolique qui te parlait, tu éprouverais quelque orgueil. Alors m'examinant de près je ne sentis aucune pensée de superbe (65 ». Tremblant toujours qu'il n'y eût dans ses écrits quelque erreur, elle priait ses directeurs et les théologiens qui l'examinaient de vouloir bien corriger « s'il y avait des fautes (66) ». Pressée à diverses reprises par d'insignes docteurs en théologie, de donner son consente-

(61) BV, *Trattato del Pater Noster*, éd. de 1755, c 11, 7, t. I. p. 154-155.

(62) BV, *l. c.*

(63) C'est ainsi que la Vénérable signe toujours ses lettres.

(64) BV, *Lettera al P. Teodosio da Piacenza*, 5 juillet 1578, éd. de 1602, p. 499. De même au P. Gaspard, lettre du 18 juillet 1581, éd. de 1602, p. 515.

(65) BV, *Colloquii*, colloquio secondo, éd. de 1602, p. 41.

(66) BV, *Lettera al P. Teodosio*, 5 juillet 1578, ed. de 1602, p. 499. De même au *P. Gasparo da Piacenza*, lettre du 10 juin 1575, éd. de 1602, p. 451.

ment à la publication de ses œuvres, au début et pendant longtemps, elle refusa la permission du moins pour la durée de sa vie (67), bien qu'elle remît en toute diligence et soumission à son directeur spirituel, le P. Gaspard de Piacenza, tous ses manuscrits. Pendant les dernières années de sa vie, pressée par l'obéissance, elle consentit à la publication de ses manuscrits (68), mais Dieu exauça son humble désir en la ravissant aux vivants avant que l'édition de ses œuvres vît le jour (69).

L'incendie du divin amour qui agissait admirablement dans le cœur de Battistina donnait à son âme une parfaite conformité avec le vouloir divin ; toutes les choses créées et les événements même les plus douloureux étaient doux pour elle comme les plus chères joies (70) : « Parce que celui qui a mis son consentement dans l'accomplissement de la volonté de Dieu se réjouit en tout temps » (71). C'est dans la lumière éclatante de cette conformité qu'elle considérait même la publication de ses œuvres dont le P. Gaspard était extrêmement préoccupé. Elle lui écrivait : « Je vous demande avec instance de vouloir bien suivre cette règle : *Nihil solliciti sitis*. Si Dieu veut que vous fassiez l'œuvre commencée, faites-la pour son amour, à votre aise, et sans vous causer le moindre trouble, sans anxiété ; car si l'œuvre est de Dieu il arrangera tous les moyens (72).

Son doux amour qui la consumait lui inspirait une soif toujours plus grande de mortification (73), soif de supporter, unies aux souffrances du Christ, ses souffrances volontaires ; pour cela elle décidait de « ne prendre jamais plus d'autre plaisir sinon dans les choses contraires à la nature ; se plaisant à la bassesse, aux opprobres, aux mépris et à toute contrariété (74) ». Folle de la sublime folie du Christ,

(67) « Quanto a farle stampare P. Chiavario me ne parlò, ma gli dissi che non voleva in vita mia ». BV, *Lettera al P. Serafino da Cremona*, 10 juin 1575, éd. de 1602, p. 451. De même au *P. Gaspard*, 10 juin 1575, *ibid.* p. 465-467.

(68) « Vero è che se le farete stampare desidero che'l stampatore facesse la gratia compita, che tenesse il tutto secreto appresso di se. Di modo che tutte le opere fossero sigillate, fin ch'io viva ». B. VERNAZZA, *Lettera al P. Gasparo*, 10 juin 1575, *ibid.* p. 467.

(69) DP, *Vita*, p. 48.

(70) « La terza gratia è che m'hai donata una santissima pace in questa volontà, di modo che non posso volere se non quello che tu vuoi. Si che il suo volere è il mio paradiso ». BV, *Lettera autobiografica*, p. 15.

(71) BV, *Lettera al P. Gasparo*, 17 juillet 1575, éd. de 1602, p. 470.

(72) BV, *Lettera al P. Gasparo*, 25 juin 1576, *ibid.* p. 485-486.

(73) Voir ce qu'en écrit l'ANONYME, *Lettera*, éd. de 1588, t. I, sans pagination.

(74) BV, *Colloquii*, colloquio terzo, éd. de 1602, p. 55.

elle se délectait aux saveurs et aux odeurs répugnantes et à refuser à ses sens toute joie permise (75). « De mes trois vœux, écrit-elle, ô mon amour, tu as eu toujours un particulier souci. Pour le premier, celui d'obéissance, il n'y a rien eu d'important. A toi seul la gloire. Ainsi de l'autre vœu, celui de chasteté : à toi, mon Dieu, soit toute la louange, tu ne m'as point laissée tenter, comme je le méritais, par suite de mes nombreuses imperfections et défauts. Pour le reste, c'est-à-dire la vie en commun, tu m'as fait, Seigneur, une très grande grâce (76) ».

La suave force de l'amour qui « opère de deux façons, l'une intérieure et l'autre extérieure (77 », poussait la grande mystique renfermée dans son cloître silencieux à s'occuper du salut et de la formation spirituelle des âmes. La lettre enflammée, débordante de vive charité, écrite par Battistina à Moro, qui lui avait servi de parrain sur les fonts baptismaux et qui s'était fait protestant, est là pour attester combien l'amour de Dieu était actif en son âme (78). Dieu l'avait tirée de dessous le boisseau, flambeau ardent, pour l'élever sur le chandelier. A elle comme maîtresse de spiritualité recouraient avec confiance de nombreuses âmes pour puiser à sa doctrine inspirée lumière, amour, ardeur de sacrifice (79). Elle était un peu comme la mer, donnant à tous de l'abondance et plénitude de son cœur, et tirant de toute conversation spirituelle un nouvel amour.

Elle était liée d'amitié avec les mystiques et théologiens célèbres de son temps. Saint André Avellin lui demanda conseil (80). Le P. Gagliardi (81) et le P. Adorno, jésuites, le P. Chiavario et le P. Gaspard de Piacenza, abbé de Fiesole, étaient en étroite union spirituelle avec elle.

*
* *

Battistina Vernazza approchait désormais de la fin. Quatre-vingt-onze ans de vie terrestre, soixante-dix-huit passés dans le cloître, où

(75) Cf. la description des pénitences et de l'abstinence de Battistina Vernazza, dans la *Lettera* de l'ANONYME, témoin occulaire, et aussi DP, *Vita*, p. 57-59.

(76) BV, *Lettera autobiografica*, p. 15.

(77) BV, *Lettera al P. Gasparo*, 27 avril 1756, éd. de 1602, p.

(78) BV, *Lettera ad un eretico stato nel battesimo suo padrino*, éd. de 1755, t. VI, p. 192-196.

(79) Pour connaître les âmes qu'elle conseille et qu'elle dirige, il suffit de consulter sa correspondance.

(80) BV, *Lettera*.

(81) Sur Gagliardi mystique et théologien, voir M. VILLER, *L'Abrégé de la perfection de la dame milanaise*, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, janvier 1931, p. 44-89 ; janvier 1932, p. 34-60 ; juillet 1932, p. 257-293.

tout en souffrant continuellement de graves infirmités, elle avait déployé une merveilleuse activité comme supérieure, maîtresse des novices (82), écrivain, conseillère : elle avait sagement multiplié le talent reçu de Dieu.

A une heure de la nuit, le 9 mai 1587, un samedi (83), « dans l'octave de l'Ascension (84) », souriant à une vision céleste et murmurant le verset évangélique : *Exivi a Patre et veni in mundum, iterum relinquo mundum et vado ad Patrem* (85), sa belle âme prenait son vol vers la radieuse éternité.

Battistina Vernazza était de stature médiocre (86), plutôt petite, le front large, lisse et blanc, les yeux allègres et très doux, la figure grave, gracieuse et toujours très ouverte, la main petite, molle et très délicate (87).

La biographie de la grande mystique gênoise à qui Dieu avait dit en un très doux colloque : « Quand tu seras morte, je t'ouvrirai le cœur et il en sortira du sang et de l'eau et chacun en boira (88) », nous paraît pouvoir, en guise de conclusion, se synthétiser en ce magnifique vers d'elle, dard amoureux lancé vers le cœur divin pour le transpercer :

Pour t'entrevoir, Amour, je donnerais ma vie.

II. — LE MANUSCRIT ORIGINAL ET LES ÉDITIONS DES ŒUVRES

A). — *Le manuscrit.*

Le manuscrit authentique et original des Œuvres spirituelles de Battistina Vernazza se conserve chez les Dames Chanoinesses du Latran, au monastère de *Santa Maria in Passione*, à Gênes. Il comprend cinq tomes de formats divers, somptueusement reliés en velours cramoisi, avec des fermoirs, des écussons, des garnitures en argent. Quatre tomes sont numérotés. Les tomes 1, 2, 3, sont de format 15×22, le 4e de 21×31 ; le tome 5e, non numéroté, de 17×24. Les

(82) DP, *Vita*, p. 16.

(83) Anonyme : *Lettera di una R. M. intorno al felice transito*, éd. de 1588, t. I, sans pagination.

(84) DP, *Vita*, p. 79.

(85) Anonyme : *Lettera... intorno al felice transito*, éd. de 1588, t. I, sans pagination.

(86) Anonyme : *Lettera... sopra la vita della R. M. Donna Battista*, éd. de 1588, t. I, sans pagination.

(87) *Ibid.*

(88) BV, *Colloquii*, colloquio primo, éd. de 1602, p. 40.

quatre premiers sont formés de fascicules indépendants et distincts dont chacun contient un traité particulier. Ces fascicules furent ensuite réunis et disposés un peu arbitrairement, sans se conformer à un ordre chronologique exact. La différence d'écriture confirme que leur réunion, leur reliure et les titres mis en tête de chaque fascicule sont d'une époque postérieure. Le papier est du papier ancien de coton, tiré à la main, mais il n'a pas partout la même épaisseur ni la même qualité. Ces manuscrits contiennent de fréquentes ratures, corrections, explications de textes évangéliques en italien qui sont d'une autre main que celle de la Vénérable. L'écriture du manuscrit est toujours claire et lisible mais dans quelques fascicules elle est plus rapide et comme nerveuse. L'état de conservation laisse à désiser : par endroits le papier a tendance à s'émietter. Le tome premier porte le titre suivant de seconde main : OPERE/ SPIRITUALI/ DELLA/ Reverenda et Devotissima Vergine di Christo/ Dona Battista Vernacia/ Da Genova/ Canonica Regolare Late/ranense. In quattro tomi distinte.

B). — *Principales éditions des œuvres de Battistina Vernazza.*

I. — EDITION DE 1588-1602. — C'est l'édition princeps. Elle fut publiée en deux fois : les trois premiers volumes en 1588 ; le quatrième et dernier en 1602. L'édition de 1588 est due au P. Dionisio da Piacenza, chanoine régulier du Latran. Elle a pour titre : OPERE SPIRITUALI/ *della Reverenda/ et devotissima Vergine/ di Christo/ Donna Battista da Genova/ Canonica Regolare Lateranense/ In tre Tomi distinte/ Nelle quali tutta l'altezza della Christiana perfettione, et intima amorosa union/ con Dio (quanto sia possibile) chiaramente s'insegna/ Hor prima date in luce (con tre tavole utilissime e copiosissime)*/ A Venise « presso gli Heredi di Francesco Ziletti », 1588. Dédiée à Nicolò Sfondrato, Cardinal et évêque de Crémone.

De l'approbation et permission des Commissaires de l'Inquisition il résulte que c'est le P. Gaspard de Piacenza qui a fait les annotations et composé la savante préface si soignée et aussi que l'ensemble était déjà prêt pour l'impression, du vivant même de la Vénérable. L'édition est fidèle ; on n'a introduit que quelques changements d'orthographe et de ponctuation. Le P. Gaspard note dans sa préface : « Lorsqu'après les citations latines il y a une traduction italienne, d'ordinaire elle n'est point de l'auteur mais nous-même l'avons presque toujours insérée, de son consentement et avec sa participation, pour aider et consoler les simples qui n'entendent pas le latin (89) ».

Le qnatrième et dernier volume fut édité à Vérone, en 1602, chez

(89) GASPARD DA PIACENZA, *Prefazione,* avvertenza X, au tome I de l'édition princeps.

l'imprimeur Angelo Tamo, par les soins du P. Dionisio da Piacenza et dédié à l'Illme Cardinal Pinelli. Il a pour titre : « *Delle Opere spirituali/ della Reverenda/ et divotiss. Vergine/ di Christo/ Donna Battista da Genova/ Canonica Regolare Lateranense/ Tomo Quarto/ Con la Vita della medesima descritta dal M. R. P. Dionisio da Piacenza/ dell'istesso Ordine et Abbate della Badia di Fiesole/ Hor prima dato in luce/ con tre tavole molto curiose, et utili.*

2. — Edition de 1755. — Quelques exemplaires des premiers tomes de cette édition portent la date de 1754, d'autres de 1755. L'édition comprend six tomes sur papier fabriqué à la main ; l'impression est bonne et satisfaisante du point de vue typographique, avec divers changements arbitraires par rapport à l'orthographe et à la ponctuation. Excellentes notes théologiques et patristiques. Elle fut imprimée à Gênes, imprimerie Gexiniana, auparavant Lerziana, dans la rue di Scurreria. Le titre est le suivant : *Opere/ spirituali/ della Venerabile Madre/ donna/ Battista Vernazza/ Canonica Regolare Lateranense/ nel Monastero di S. Maria delle Grazie/ di Genova/ Edizione quinta/ divisa in tomi VI/ corretta coll'originale, accresciuta d'alcune lettere/ della stessa ed arrichita di varie note.*

Ces deux éditions sont les meilleures et celles qui témoignent d'un plus grand souci de faire œuvre critique. D'autres éditions ont été publiées, avant celle de 1755, entre autres à Bologne, mais comme l'observe l'éditeur de 1755, « la présente cinquième édition étant notablement plus parfaite que les autres » nous n'estimons pas nécessaire de mentionner spécialement celles-ci.

3. — En 1815, fut donnée une édition de *Sonnets inédits* de la Vénérable.

III. — LES ŒUVRES AUTHENTIQUES

A). — *Œuvres contenues dans les manuscrits.*

Nous suivons l'ordre des volumes et du contenu de chacun d'eux.

Tome premier :

1) *Traité sur le Pater Noster* (Mat. VI) *Incipit* : « In Christi nomine. Amen Pater noster, o infinito ben dell'anima mia ». *Desinit* : « Miriamo quella ch'hor ci è tanto ascosa. Ad laudem Dei finis ». Il comprend 314 pages avec de nombreuses notes, explications des textes évangéliques en italien, corrections et changements, dus à une autre main, à peu près sûrement celle du P. Gaspard, qui corrigea et garda chez lui tous les manuscrits de la Vénérable. Le manuscrit ne comporte ni divisions ni titres de chapitres.

Dans l'édition de 1588, il se trouve au t. I, pp. 1-248, avec ce titre : *Dell'unione dell'anima con Dio, sopra il Pater Noster*. Il est di-

visé en 120 chapitres. Edit. de 1755, t. I, pp. 35-225, divisé en 23 chapitres.

Ecrit vers 1588, c'est le premier ouvrage que B. Vernazza ait composé sous la motion divine, comme elle l'atteste : « Tu sais unique amour que, dans mon cœur indigne, tu m'as dit comme ton immense gloire, que tu voulais que je traite de l'oraison très profonde composée par ton Verbe Incarné (90) ». C'est une étude très profonde et exhaustive, mélangée de prose et de poésie sur les diverses demandes du Pater, avec dix admirables commentaires de l'Amen. Ce merveilleux traité où Battistina s'élève comme un aigle aux cimes les plus hautes de la spéculation théologique est un travail très soigné d'exégèse sacrée, que l'on doit renoncer à résumer comme il le mérite.

2) *Traité sur* : *Intra in gaudium,* etc. (Matth. XXV). Inc. « In Christi nomine. Intra in gaudium ». Des. « super mensam meam in regno meo. Ad laudem Dei finis », 130 pages. Outre le traité proprement dit, il comprend un appendice : *Del modo di ottener li sopradetti gaudii,* avec notes, corrections, explications de textes évangéliques de la main du P. Gaspard.

Edit. de 1588, t. I, pp. 420-497, sous ce titre : *Trattato delli Gaudii celesti sopra Intra in gaudium,* etc. ; suit, pp. 498-512, l'appendice : *Del modo di ottenere li sopradetti gaudii*; 38 et 10 chapitres. Edit. de 1755, t. I, pp. 125-175 ; appendice, pp. 176-186 ; 31 et 5 chapitres.

Il fut composé par la Vénérable en 1575 (91) et explique « en quoi consiste la vraie et incompréhensible joie et comment elle est donnée à ceux qui aiment ardemment, non encore parfaitement mais en partie... C'est le commencement pour entrer dans cette même joie (92) ». Suit le moyen de s'élever à cette joie. Des commençants, progressants et parfaits. Des vertus qui retiennent le juste dans le Cœur divin. Des joies des justes sur la terre et des bienheureux dans le ciel.

3) *Traité sur* : *Haec est vita aeterna*, etc. Inc. : « In Christi nomine. Haec est vita aeterna ». Des. : « In uno, confirmati. Amen. Ad laudem Dei finis ». 246 pages, en deux parties, sans division en chapitres, avec corrections, notes et traduction italienne des textes évangéliques par le P. Gaspard.

Edition de 1588, t. I ; pp. 249-419 : *Trattato della cognition di Dio over Paradiso*, divisé en deux parties, chacune de 55 chapitres ; éd. de 1755, t. 2, 43 et 44 chapitres.

(90) BV, *Trattato del Pater Noster*, éd. de 1588, t. 1, p. 1.
(91) BV, *Lettera al P. Gasparo*, 10 juin 1575, éd. de 1602, t. IV, p. 467.
(92) BV, *Trattato : Intra in gaudium*, éd. de 1755, t. II, p. 126.

C'est le second traité composé par la Vénérable, comme elle-même l'écrit au P. Gaspard (93) ; il date d'environ l'an 1540. La première partie traite de la vraie béatitude qui consiste à connaître Dieu. Elle expose les diverses révélations qu'il fait de lui-même à ceux qui l'aiment et la manière dont ici-bas on peut voir obscurément Dieu. Il expose ensuite les manifestations de la toute-puissance, sagesse et bonté divine dans l' « Amour crucifié (94) ». Loi mosaïque et loi chrétienne. Bonheur de l'âme illuminée et nourrie par le Verbe... La deuxième partie : « ut cognoscant te et quem misisti Iesum verum Deum » expose comment les trois personnes divines attirent à elles l'âme, en lui donnant une immense joie. Dieu brille même chez les pécheurs repentis, en plus de la vérité. Du chapitre 24 (éd. de 1755) à la fin, le traité est un merveilleux exposé de la béatitude céleste.

Tome second :

4) *Traité sur Oportet semper orare* (Luc, XVIII). Inc. : « In Christi nomine. Oportet semper orare et numquam deficere. Sono già molti ». Des. : « che mi dica : intra in gaudium Domini tui ». 120 pages, mais à la différence des autres traités, pas de corrections, de ratures, d'explications de textes en italien. Le fascicule manuscrit (95) doit être une des diverses copies écrites de la main de la Vénérable (96) et non celle à l'usage du P. Gaspard. Pas de division en chapitres.

Edition de 1588, t. 2, p. 90 :*Trattato dell'oratione super Oportet*, etc., en 43 chapitres. Ed. de 1755, t. 3, pp. 61, 43 chapitres aussi.

Date de composition inconnue, mais certainement antérieure à celle du traité *Intra in gaudium*, donc à 1575 (97). C'est une très belle étude sur la nécessité de la prière continuelle où sont exposés les divers motifs qui justifient cette nécessité, comme l'amitié avec Dieu, les tentations qui nous assaillent, le besoin de la grâce, l'union avec la divinité. Il y est question en outre de la manière dont on peut pratiquer cette prière continuelle et il y a d'admirables conseils sur les qualités dont l'âme doit s'orner dans ce but.

5) *Douze cantiques spirituels.* — Le manuscrit n'en compte que dix, séparés par le mot : finis : 1° (98) O notte diva più del sole

(93) BV, *Lettera al P. Gasparo*, 18 juillet 1581, éd. de 1602, p. 516.

(94) BV, *Trattato : Haec est vita aeterna*, éd. de 1755, t. II, c. 18, p. 24.

(95) Voir la présente étude, p. 160-161.

(96) B. Vernazza atteste à plusieurs reprises dans ses lettres qu'elle a recopié plusieurs fois de sa main quelques-unes de ses œuvres.

(97) Cela résulte des lettres de B. Vernazza au P. Gasparo, 17 juillet 1575 et 18 juillet 1581.

(98) Nous donnerons désormais l'*incipit* et le *desinit* sans autre indication, en les séparant par des points.

sin chiara ; ... che svelato ti possa vedere ; 50 tercets. — 2° Cosa si magna mai fu vista al mondo... da laudarti in eterno al tuo senso ; 47 tercets. — 3° O amor mio charo non star più sopito... e in se stando con Christo eternamente ; 41 tercets. — 4° Certo Signor non sò altro paradiso... fermi et in eterno ti possa amplessare ; 58 tercets. — 5° Doi gratie ti domando, amor mio charo... consumati tuti in un, diva mia speme ; 27 tercets. — 6° Fa che ti veda, amor, e sarò satia... et osculerò che ogn'hora al ponto chiamo ; 16 tercets. — 7° Chi obsta e chi rattiene amore... che in altro locho non potria quitare ; 34 tercets. — 8° Adio, adio, ohimè ! ch'el more in croce... per satiarmi in eterno col tuo viso ; 38 tercets. — 9° Il a pour titre : « pour le moment où les jeunes filles revêtent l'habit religieux » : Bramo, charo mio ben sempre laudarte... m'assorba tua bontà che m'ha creata ; 14 tercets. 10° O mia speranza dove sei ascosta... che la gloria sei dei santi, unico amore ; 11 tercets.

Edit de 1588, t. 2, pp. 91-124 ; édit. de 1755, t. 2, p. 186, suiv. L'une et l'autre ont en plus deux cantiques dont il ne subsiste pas de texte manuscrit. Inc. Fammi te stesso, Amor, cosi hai pregato, de 43 tercets ; Quando serà che a me ti degni dire, de 61 tercets.

6) *Traité sur : Gaudete cum gaudentibus*, etc. (Prov. XII). « In Christi nomine. Gaudete cum gaudentibus, etc. O Dio del cuor mio, parte mia in eterno... Tu dici al servo fedele : Intra in gaudium Domini tui ». 87 pages. Deux parties. La première expose le « Gaudete cum gaudentibus », la seconde : « flete cum flentibus » sans division de chapitres, avec de nombreuses corrections de la main du P. Gaspard, et explication des textes scripturaires en italien.

Edit. de 1588, t. 2, pp. 125-189, sans division de parties, 27 chapitres ; éd. de 1755, t. 3, pp. 62-105, 18 chapitres.

Date de composition inconnue mais postérieure à celle du traité Oportet semper orare (99), avant le 27 avril 1576. Le traité expose quels sont les vrais possesseurs de la joie spirituelle ; deux classes, les voyageurs et les compréhenseurs ; quelle est leur joie et les moyens nécessaires pour l'obtenir ; quels sont ceux qui pleurent spirituellement : ceux qui pleurent leurs propres péchés, les péchés d'autrui et les difficultés pour la conversion du monde à Jésus-Christ.

7) *Traité sur : Osculetur me osculo*, etc. (Cant. I). Inc. « In Christi nomine. Osculetur me osculo, etc. Che novo modo di parlare è questo... Quel tuo delectabilissimo precepto che dice : Manete in me,

(99) « Infinite cose si potrebbero dire di questa divina orazione ma avendone parlato diffusamente nel ragionamento fatto sopra le parole del Signore : « Oportet semper orare », BV, *Trattato Gaudete cum gaudentibus*, éd. de 1755, c. IX.

(100) BV, *Lettre au P. Gaspard*, 27 avril 1576, éd. de 1602, p. 482.

et ego in vobis. Ad laudem Dei finis », 117 pages sans division en chapitres et avec des corrections.

Edition de 1588, t. 2, pp. 190-270, en 30 chapitres; édit. de 1755, t. 3, 105-160, 22 chapitres. Commencé après le 23 novembre 1575, fini avant le 27 avril 1576 (101).

B. Vernazza y étudie les délices d'amour que l'on goûte dans l'union avec Dieu; et le baiser de la Trinité à la créature unie à elle par la grâce et l'amour. Essence de ce baiser divinisant : baiser de l'intelligence, que Dieu transforme en lumière; baiser de l'affection changée en feu: baiser de la mémoire dont elle s'empare et qu'elle fixe en soi, baiser du corps et des sens, les remplissant de délices au ciel et sur la terre. On expose en outre le triple baiser dont « l'amour du Christ en tant qu'homme baise son épouse bien-aimée (102) ». L'opuscule splendide se termine par le désir de l'épouse de baiser à son tour son Dieu.

8) *Traité sur* : *Mortui estis*, etc. (Col. III). « In Christi nomine. Mortui estis enim, etc. O cor del mio core, vita di mia vita... in tuto et tuti in uno saremo consumati. Ad laudem Dei finis ». 91 pages, avec corrections et explication en italien des textes évangéliques par le P. Gaspard.

Edit. de 1588, t. 2, pp. 274-343, en 37 chapitres ; édit de 1755, t. 3, pp. 160-206, 20 chapitres.

Composé après le 25 juin 1576 et terminé le 16 mai 1577 (103). La Venérable y expose la vie surnaturelle de ceux qui sont morts volontairement au monde pour vivre surnaturellement en Jésus-Christ. Le glaive mystique qui sacrifie l'âme est le Verbe divin; il absorbe la chair pour transformer l'homme en lui-même en le dévorant mystiquement. De la vie admirable de ceux qui ont été dévorés par Dieu, vie qui se manifeste dans la mort de l'intelligence, de la volonté et de la mémoire.

Tome troisième :

9) *De diverses contemplations. Première et seconde partie*. La première partie comprend 322 pages, 30 contemplations dont la première commence par ces mots : « Si come il Verbo eterno, remanendo sempre nel seno ». Le texte manuscrit contient des explications en italien des textes latins et de nombreuses corrections et suppressions par le P. Gaspard. Il y a ensuite quatorze feuilles de répétitions et cor-

(101) BV, *Lettres au P. Gaspard* du 23 novembre 1575, éd. de 1602, p. 476, et du 27 avril 1576; *ibid*. p. 482-484.

(102) BV, *Trattato « Osculetur me osculo*, etc. XIII, éd. de 1755, t. 3, p. 133.

(103) BV, *Lettres au P. Gaspard*, 25 juin 1576, éd. de 1602, t. IV, p. 486, et 16 mai 1577, *ibid*. p. 491.

rections qui semblent de la main de la Vénérable. La seconde partie comprend 262 pages dont 46 blanches et renferme 63 contemplations. Ici encore nombreuses corrections et suppressions.

Edit. de 1588 : les deux parties se trouvent au tome 3, Ire partie avec 30 contemplations, pp. 1-205, IIe partie avec 84 contemplations, pp. 1-174. Il y a en outre au tome IV (1602) trois nouvelles contemplations pp. 422-435. Dans l'édition de 1755, les contemplations sont distribuées en trois parties, les deux premières au tome 4, pp. 3-161 ; 161-222 ; avec 30 et 25 contemplations ; la troisième au tome 5, pp. 3-69, avec 62 contemplations.

Œuvre de prose et de poésie mélangées. Pas de date certaine mais l'on peut penser que c'est là une des œuvres les plus anciennes de la Vénérable. Ce sont de mystiques élévations de l'âme sur divers passages de l'Ancien et du Nouveau Testament, remarquables par la force de la pensée, la sublimité de l'illumination amoureuse, le feu divin qui les enflamme.

10) *Petit traité de la vie spirituelle ou Imitation du Christ.* Au haut du feuillet initial est écrite de la main de la Vénérable cette note : « J'ai composé ceci il y a plusieurs années pour obéir à un confesseur et non par une inspiration particulière ». Incipit : « Havendo il nostro sopra bon Iddio creata l'anima nostra ». 38 pages dont trois barrées par une autre main et d'une autre encre ; 13 résolutions qui commencent : « Accostarsi totalmente a Dio, dedicando a gloria di Sua Maestà tuti gli efecti » avec de nombreuses corrections d'une autre main.

Edit. de 1588, t. 4, pp. 177-203, 12 chapitres ; édit. de 1755, t. 3, 206-222, 11 chapitres.

B. Vernazza expose brièvement les règles de la vie spirituelle en traitant de la mortification, de l'humilité, etc.

11) *Traité sur : Congrega nos de nationibus*, etc. (Ps. 105). « In Christi nomine. Congrega nos de nationibus... Manducaverunt et adoraverunt omnes pingues terrae ». 93 pages, au f° 80, feuille blanche puis feuille écrite à moitié.

Edit. de 1602, t. 4, pp. 59-132, avec ce titre : Traité de la Congrégation du Divin Amour, en 36 chapitres ; édit. de 1755, t. 5, pp. 69-105, 19 chapitres.

Tome quatrième :

12) *Traité de l'accord de l'âme avec Dieu.* « In Christo nomine. O unico gaudio dell'anima mia... Satiandomi in tua gloria ignota et scura. Laus Deo ». L'ordre est troublé dans le manuscrit. Au début, huit pages qui se terminent par : « già non direbbe : unum est necessarium » (ch. 9 de l'édit. de 1602). Puis un feuillet blanc. D'où nouvel incipit « In Christi nomine. O amor eterno, divo et infinito, Dio del cuor mio » (début du ch. 10 de 1602). On arrive ainsi à la page

27 du manuscrit où le traité finit brusquement par ces mots : « Arcana verba quae non licet homini loqui » (fin du ch. 30 de l'édition de 1602). Viennent ensuite ces mots : « Speculum sine macula et imago bonitatis illius... pregate il Signore, si degni far il resto, non posso più scrivere ». La composition de l'ouvrage fut certainement interrompue ici par suite d'une maladie ou faiblesse très grande, l'œuvre datant de l'extrême vieillesse de la Vénérable. La fin de ce traité se trouve dans le manuscrit au bout du tome IV, après les traités suivants : *Du dévot accord de quelques sœurs ; Du désir de l'épouse et des ressuscités avec le Christ*. Elle débute par le tercet suivant :

Je suis arrivée là même où j'aspirais :
parler de toi vrai et bon, ô Dieu,
me rassasier de toi seul que j'aime et que j'aimais.

« Speculum sine macula et imago bonitatis illius », etc. (début du ch. 31, édit. de 1602). Les derniers mots du traité, on l'a vu sont : « Satiandomi in tua gloria ignota e scura ». Ainsi le traité se trouve tout entier au tome 4 du manuscrit, et comprend dans l'ensemble 82 pages. Il y a de nombreuses ratures, corrections, changements de vers, explications en italien de textes latins, le tout d'une autre main.

Edit. de 1602, t, 4, pp. 133-274, sans division de parties, 81 chapitres. Edit. de 1755, t. 5, pp. 106-173, en deux parties, de 14 et 32 chapitres.

Il date d'avant le 9 novembre 1582, comme il résulte d'une lettre de la Vénérable au P. Gaspard (104).

Le sujet est l'accord admirable et l'union surnaturelle des élus avec Dieu, quant à l'intelligence et quant à l'affection. Comment regarder Dieu en ce monde ; la douce paix du Christ ; l'accord pour la mémoire ; comment l'âme va se transformer selon les divines perfections ; puis sur le bonheur. De l'accord de nos pensées, paroles et œuvres avec Dieu. Vient ensuite une étude très poussée sur la manière pratique de vivifier cet accord de l'âme avec Dieu et avec le Christ crucifié. De l'accord de nos œuvres avec celles de Jésus-Christ.

13) *Dévot accord de quelques sœurs*. « In Christi nomine. Desiderando alquante... converti, pardona, et unisci. 14 pages.

Edit. de 1602, t. 4, pp. 275-296, 11 chapitres ; édit. de 1755, t. 5, pp. 174-184, 10 chapitres.

Ecrit au carnaval de 1584 (105) de manière « à passer tout le carnaval à penser à Dieu ou à prier pour que sa Majesté convertisse, pardonne et unisse à Elle tout le monde » (106). C'est un ensemble

(104) BV, *Lettre au P. Gaspard,* 9 novembre 1582, éd. de 1602, p.
(105) BV, *Lettre au P. Gaspard,* 18 janvier 1584, éd. de 1602, p. 533.
(106) *Ibidem.*

délicat de soupirs, aspirations, larmes spirituelles, pour obtenir le pardon des fautes commises pendant le carnaval et la conversion des pécheurs.

14) *Traité sur : Quis mihi det*, etc. (Cant. II). « In Christi nomine. Quis mihi det. Ti domando in gratia... apparebo ante faciem Dei. Finis ». 53 pages écrites rapidement et sans soin. C'est peut-être le manuscrit original, il y a beaucoup de ratures de la même main.

Edit. de 1602, t. 4, pp. 297-372, 54 chapitres sous ce titre : « Della Brama della Sposa » ; édit. de 1755, t. 5, pp. 184-218, 29 chapitres.

Date d'avant le 13 août 1585 (107). Il a pour objet la recherche que l'âme aimante fait de Jésus-Christ Dieu et Homme pour s'unir intimement à lui. Explication mystique des paroles du Cantique : « Quis mihi det fratrem meum sugentem ubera matris meae et inveniam te solum foris et deosculer ». Expression d'un profond mysticisme du désir de l'âme de s'unir à Dieu.

15) *Traité sur : Si consurrexistis cum Christo* (Coll. III). « In Christi nomine. Si consurrexistis cum Christo, etc. Quando considero la mia nihilitade... et sic semper cum Domino erimus ». 35 pages, au tome 4 du manuscrit. Ecriture négligée, moins cependant que celle du traité sur l'*Accord de l'âme avec Dieu*. Nombreuses ratures, corrections et explications en italien des textes latins.

Edit. de 1602, t. 4, pp. 373-421, 20 chapitres. Edit. de 1755 t. 6, pp. 141-165, 11 chapitres.

Composé après le 9 octobre 1585 ; c'est donc le dernier ouvrage connu de la vénérable.

Il s'occupe de la résurrection spirituelle que toute âme doit posséder dans le Christ-Jésus. Comment les ressuscités agissent avec le Christ. Comment Jésus chemina par la voie de l'amour et comment ceux qui l'aiment doivent s'efforcer eux aussi de cheminer par cette voie. Ce que Jésus a fait pour le bien des ressuscités, des amis de Dieu. Admirable union qui se réalise au ciel entre les ressuscités et Dieu.

Tome cinquième. Ce tome cinquième ne comprend qu'un seul traité :

16) *Traité sur : Manete in me et ego in vobis* (Jo. XV). « In Christi nomine. Manete, etc. Che parole di focho, Amor mio, son mai queste... Tu in me ut sint consumati in unum ». 91 pages, format plus grand que celui des autres tomes. Deux parties, la première commente : Manete in me ; la seconde : Et ego in vobis.

Edit. de 1588, t. 3, pp. 344-542, en 103 chapitres, sans division

(107) BV, *Lettre au P. Gaspard*, 13 août 1585, éd. de 1602, p. 537.

de parties ; édit. de 1755 au tome 6, pp. 3-140, en deux parties de 36 et 37 chapitres.

La 1re partie a été achevée en 1578 (108), l'autre en 1579 (109).

La première partie s'attache à commenter l'exhortation *Manete in me*, par le repos de l'âme en Dieu, la seconde *Et ego in vobis*, en exposant comment Dieu demeure en l'âme et les splendides effets qu'il y opère.

B). — *Œuvres qui n'existent pas en manuscrit mais sont contenues dans la première édition des écrits de la V. Vernazza.*

1) *Quelques difficultés théologiques de Battistina Vernazza avec la réponse* : Ce sont 46 difficultés imprimées au tome troisième de l'édition princeps, pp. 203-240, édit de 1755, t. 6, pp. 165-191. Elles concernent la vraie interprétation de certains passages scripturaires et leurs conséquences théologiques et mystiques, exposées dans un style très clair, concis, avec une logique serrée et une profonde philosophie. Elles furent proposées par la Vénérable, encore toute jeune, avant 1523 (110), au R. P. Callisto da Fumeriis, chanoine régulier. Les réponses aux doutes sont du R. P. Desiderio Negrone, de Gênes, prieur de S. Theodoro, théologien insigne (111). Comme elles ne donnaient pas une satifaction absolument complète, par rapport aux nuances des questions, elles furent complétées par des notes du P. Gaspard de Piacenza.

2) *Lettre écrite par Battistina Vernazza, à la prière du R. P. Gaspard de Piacenza sur la vie de son père et de sa mère.* Edit. de 1602, t. 4, pp. 1-11 ; elle y raconte la vie de ses parents. C'est un document capital pour la biographie de la Vénérable. Ecrit en 1581.

3) *Lettre autobiographique,* adressée au P. Gaspard. Edit de 1602, t. 4, pp. 11-15. Ecrite en 1582, même importance que la précédente.

(108) BV, *Lettre au P. Gaspard*, 5 avril 1578, éd. de 1602, p. 495.

(109) BV, *Lettre au P. Gaspard*, 18 avril 1579, éd. de 1602, p. 507.

(110) C'est le second opuscule composé par la Vénérable, comme il résulte de sa lettre du 18 juillet 1581, au P. Gaspard, éd. de 1602, p. 515 : « Credo V. R. dicesse il vero, che quel tanto, che scrissi per obbedientia del Padre Confessore, fosse la prima cosa ch'io scrivessi. Appresso credo che fosse, che predicando il R. P. Don Callisto, piacentino, a Genova, parlandossi con sua reverentia a bocca, le domandai tutti, ovvero parte di quelli dubbi, ed egli m'astrinse di ponerli in scritto, cosa ch'io non volsi fare senza licenza del P. Confessore, et occorse che il Padre *Negrone* gli vide, essendo priore di San Theodoro, e gli piacque fare, lui la risposta, e per questo il P. Callisto non volse più far altro ».

(111) C'est donc à tort que Possevin, dans son *Apparatus sacer*, t. 1, p. 179 (éd. de 1606) attribue les réponses au P. Callisto.

4) *Quatre cantiques du divin amour très ardents.* Le 1er est de 104 tercets : « O mio infinito amor, che cosa è questa » ; le 2e de 81 tercets : « O quanto son stupenti i tuoi precetti » ; le 3e, de 17 tercets : « Dov'è, mio amor, ascoso ogni mio bene » ; le 4e de 30 tercets : « Nessuno è buono, fuor ch'al vero Dio ». Edit. de 1602, t. 4, pp. 19-39 ; édit. de 1755, t. 5, pp. 229-244.

5) *Très doux colloque de Dieu avec cette vierge.* Trois séries de colloques dont la seconde commence le 17 novembre 1554, et la troisième le 1er dimanche de l'Avent 1557. Ed. de 1602, t. 4, pp. 40-58 ; édit. de 1755, t. 5, pp. 219-229. Une autre version du premier colloque se trouve dans la lettre du 10 juin 1575 au P. Gaspard (112) et il eut lieu, selon ce que la Vénérable affirme là même, avant qu'elle ne commençât d'écrire avec des lumières particulières.

6) *Correspondance.* Dans l'édition princeps (1602) elle est au t. 4, pp. 436-588 ; dans l'édition de 1755, au t. 6, pp. 192-267. L'édition princeps contient les groupes suivants : 12 lettres au P. Séraphin de Cremone ; 37 au P. Gaspard de Piacenza (38 dans l'édition de 1755) ; 1 à la R. M. Cornelia Piovana à Cremone ; 6 à Madame Andronica Anguissola ; 2 à Madame Clara Bergonza ; 1 à Sœur Giustina Malvicino à Voghera (dans l'édition de 1755, elle figure parmi les lettres (3) à Madame Clara Bergonza) ; 1 à la Mère Sœur Giovanna Maria ; 1 à Monsieur Alberto Pietra ; 1 à Madame Catherine Landi Pietra ; 1 à une enfant qui avait un grand désir de se faire religieuse ; 1 à une personne scrupuleuse ; 1 à un confesseur de religieuses ; 2 au P. Léonard, prévôt des théatins à Piacenza ; 1 à une jeune fille qui était en butte à l'opposition de ses parents parce qu'elle voulait se faire religieuse.

C). — *Œuvres qui ne se trouvent que dans l'édition de 1755*

Ce sont les lettres suivantes : 1) Lettre de Battistina Vernazza à un hérétique qui lui avait servi de parrain au baptême (t. 6, pp. 192-196). — 2) Lettre de la même au Souverain Pontife pour obtenir l'indulgence plénière en faveur de l'église delle Grazie (t. 6, pp. 196-197). — 3) Lettre à l'archevêque de Gênes, Innocenzo Cardinal Cibo (t. 6, pp. 197-198). — 4) Lettre à saint André Avellin, clerc régulier théatin, en réponse à une consultation pour savoir s'il devait abandonner la vie active pour la vie contemplative (t. 6, pp. 198-200). — 5) Lettre au T. R. P. Teodosio Borla, abbé de Sant'Agostino de Piacenza t. 6, pp. 244-245).

* * *

Il serait opportun ici de compléter cette étude des œuvres authen-

(112) BV, éd. de 1602, p. 466.

tiques de B. Vernazza par un paragraphe sur celles qui lui ont été attribuées, par une étude critique des écrits et de la biographie de sainte Catherine de Gênes (Dialogue, Traité du Purgatoire, Vie) que l'on attribue à Battistina, soit qu'elle y ait mis la dernière main en vue de les publier (Vie, Traité du Purgatoire), soit qu'elle les ait intégralement composés (Dialogue). C'est l'opinion exposée par Fr. von Hügel (113) et son école. Je devais d'abord traiter ici la question mais je me suis aperçu que la discussion approfondie de cette opinion et de la documentation historique qui s'y rapporte demanderait un développement considérable. Je préfère donc réserver cela pour un autre article, qui suivra celui-ci et qui aura pour sujet la critique des écrits catheriniens. On peut déjà lire là-dessus un bref essai dans mon article *Appunti sui codici Cateriniani* publié dans le *Raccoglitore Ligure* (114).

IV. VALEUR LITTÉRAIRE, THÉOLOGIQUE ET MYSTIQUE DES ÉCRITS DE BATTISTINA VERNAZZA

A). — *Estime où ces écrits furent tenus par d'insignes théologiens*

La première édition des écrits de Battistina Vernazza (Venise, héritiers de Francesco Ziletti, 1588) est précédée de l'approbation suivante de trois illustres théologiens : François Adorno et Achille Gagliardi, de la Compagnie de Jésus, Charles Bascapè, barnabite : « Nous François Adorno et Achille Gagliardi (115), de la Compagnie de Jésus, et Charles Bascapè des clercs réguliers de saint Paul décapité, faisons foi et attestons que nous avons vu et examiné, par commission de l'Illme Cardinal de Sainte-Praxède de bonne mémoire (116), toutes les œuvres de la R. M. Donna Battista de Gênes, distribuées en trois tomes et les avons trouvées pieuses et catholiques et en conséquence nous jugeons qu'il faut les publier pour l'utilité et l'édification de

(113) Baron Friedrich von Hügel : *The mystical element of religion as studied in saint Catherine of Genoa and her friends*, 2 vol., London, éd. 3a 1931.

(114) 3e année, n. 3, pp. 11-12 ; n. 4, pp. 8-9. Voir la recension donnée ici l'an dernier (RAM, juillet 1934, pp. 320-322).

(115) Sur le P. Achille Gagliardi et son activité d'auteur spirituel, mystique et expert directeur d'âmes, comme sur les oppositions auxquelles il fut en butte, consulter l'érudite étude du P. M. Viller : *L'abrégé de la perfection de la dame milanaise*, dans la RAM, janvier 1931, p. 44-89 ; janvier 1932, p. 34-60 ; juillet 1932, p. 257-293.

(116) S. Charles Borromée, mort le 3 novembre 1584.

beaucoup. En foi de quoi nous avons fait le présent écrit et signé de notre propre main.

Milan, le 5 août 1575.

Francesco Adorno, de la Compagnie de Jésus.
Achille Gagliardi, de la Compagnie de Jésus.
Carlo Bascapè, clerc régulier de saint Paul décapité ».

Le P. Possevin, dans son *Apparatus sacer* (117), écrit : « Baptista Vernacia Genuensis, Ordinis Canonicarum Regularium Sanctimonialis decessit ex hac vita anno Domini MDLXXXVII, sanctitatem spirans, quam in hac vita egregie coluerat. Divino afflatu quemadmodum non ipsa solum sed et illius libri testantur, varia scripsit de oratione actibusque spiritualibus ». Puis après avoir cité les œuvres diverses de Battistina, il ajoute : « Hic adiecimus, ne quis hos Virginis libros minimi faciat, quum sublimem theologiam et charitatem erga Christum Dominum non sapiant solum sed in animos pios etiam instillent ».

Le P. Parpera, théologien distingué, dans sa *Beata Caterina illustrata*, écrit (118) : « L'année 1530 était déjà passée quand florissait à Gênes Donna Battista Vernaccia, chanoinesse régulière du monastère modèle de la *Madonna delle Grazie*, fille spirituelle de notre Bienheureuse et si sainte dans la vie qu'elle mena et si savante et excellente dans la doctrine qu'elle a laissée par écrit, que c'est un miracle de ce siècle, comme dit le P. François Arias, de la Compagnie de Jésus (119).

B) *La lettrée, la théologienne, la mystique*

1) La lettrée.

Battistina Vernazza vécut au seizième siècle, période du classicisme italien. L'époque où vécurent Le Tasse et Bembo ne pouvait pas ne pas laisser sa trace dans le style et la formation littéraire de la Vénérable. Appliquée dès sa tendre enfance à l'étude des lettres italiennes et latines et objet d'une éducation très soignée, elle se range naturellement au nombre des humanistes chrétiennes si nombreuses à cette période. Ses dons poétiques se manifestent par l'élégante simplicité de ses tercets, fluides, plastiques, harmonieux, souvent délicieux. Dante dut lui être familier. On peut le déduire avec certitude de l'examen des vers du tercet (seule forme poétique employée par elle), des images, du style qui s'apparentent très étroitement à la manière dantesque. Ses vers sont d'une facture parfaite, pour le poli

(117) Possevin : *Apparatus sacer*, t. I, p. 179.
(118) Parpera : *Vita mirabile et dottrina santa della B. Catarina da Genova, Fieschi Adorna*, tome II, c. 7, p. 30, Gênes, Bottari, 1681.
(119) Fr. Arias : *Dell'imitazione di Christo*, p. I, tratt. 6, c. 55.

et la sonorité, mais la versification est parfois laborieuse, un peu artificielle pour l'image et l'expression. En général cependant ses poésies sont de bonne forme classique et de large allure.

Où apparaissent le mieux, à mon avis, ses qualités littéraires remarquables c'est dans sa prose, limpide, coulante, polie, malléable, chaude et passionnée, riche d'images, d'exclamations, d'élans, de mouvement, exubérante de sentiment et d'ardeur ; elle vous enlève, vous enflamme, vous délecte et vous conquiert. Battistina s'y manifeste comme un écrivain nullement vulgaire, par la pureté de la langue, l'élégance de la forme, la distinction du vocabulaire. Sa prose respire une toscanité savoureuse qui plaît, réjouit et invite à reprendre la lecture.

Il y a cependant quelques défauts et des taches dans cette prose, mais secondaires : une certaine prolixité d'expression qui parfois est fastidieuse, la facilité à répéter en variant les mots la même pensée, certaines légères impropriétés d'expression. Mais cela ne saurait faire oublier la grande beauté de ce style (120).

2) La Théologienne.

Son érudition théologique fut étendue et profonde au point d'étonner les plus subtils théologiens. La clarté de ses affirmations, la profondeur et la finesse de ses raisonnements, la richesse des citations scripturaires et patristiques révèlent en elle une possession parfaite de la matière théologique. Il n'est pas facile de déterminer l'origine

(120) Le P. Gaspard de Piacenza, le diligent annotateur des œuvres de la Vénérable, dans son introduction à la première édition des lettres, écrit d'elle : « Usa poi spesso di lasciar gli articoli ; *Iddio fa tutto* ; *Iddio tutto vede* ; *Iddio tutto governa* ; *dicevami tutto di cuore. Opera tutto in me* ; *tutto ispira, tutto scrivi.*

Usa spessisimo : *la medesima,* in luogo di *se stessa,* in luogo di *quella,* overo in luogo di *cioè.* Usa di dire, *la più felicissima cosa* ; *la più importantissima. Quanto sei mirabilissimo, quanto siamo crudelissimi, tanto altissima, tanto divinissima.* Usa con leggiadria : « *como già dissi* » per « *como poco fa dicea* ». Usa con leggiadria *gli partecipii* in luogo *delli avverbii* : *al desiderante Mose* ; *all'anima, in se Dio havente. Qu'ell'alleluia, in se tal gaudio continente. Quel spirito, in se così bella gratia havente,* et altri simili, belli et leggiadri modi, semplicissimamente et con purissima devotione usa... Avverti ancora che usa, *parlando, la seconda persona :* com'è « *tu Signore* », *se soggiunge poi una parola in terza persona,* a quella poi, non più alla seconda persona, come parlava, riferisce il contesto. Com'è per esempio : « *Tu Signor sei nostro unico Padre, pieno di dolcezza e pietà, di modo che altro non cerca, che la salute nostra,* non dice *cerchi,* e così non si riferisce al capo e principal, come doverebbe, ma all'accessorio et incidente » *Praefatione al lettore,* avvertenza IX, éd. de 1588, t. I, sans pagination.

de cette sublime doctrine. Les biographes penchent à y voir une science infuse, exagérant à l'excès le manque de préparation de Battistina pour une pareille œuvre (121). Il semble plus conforme à la vérité d'affirmer qu'en dehors de l'illumination et inspiration infuses dont la Vénérable se réclame souvent et qu'elle déclare avoir reçues, elle a apporté une très sérieuse préparation scripturaire, théologique et ascétique, par la lecture attentive des livres sacrés, la conversation avec de profonds et doctes théologiens auxquels elle soumettait ses doutes, l'étude continue des meilleures œuvres des saints Pères et des mystiques. Elle cite à profusion l'Ecriture, en lui emprunant tout ce qui lui convient, de la Genèse à l'Apocalypse. Comme l'observe le P. Gaspard, dans ses avertissements au lecteur, elle ne s'attarde pas à l'écorce de la lettre ni au contexte, ni au but immédiat de l'écrivain sacré car son intention n'est pas de commenter et d'expliquer le texte en lui-même ou d'établir des dogmes et de les défendre contre les hérétiques, mais à l'exemple de saint Grégoire, de saint Bernard et des autres docteurs, surtout des contemplatifs, d'en tirer une leçon spirituelle, de l'adapter à son but propre, en le renforçant par l'appel à d'autres passages de l'Ecriture lui donnant toute sa force (122). La doctrine et les œuvres des saints Pères furent aussi consultés et cités, mais avec moins d'abondance.

Pour se convaincre de la profondeur théologique de ces écrits, il suffit de parcourir, même rapidement, le *Traité sur le Pater,* sur l'*Oportet semper orare*, le *Manete in me*, l'*Accord de l'âme avec Dieu.* Admirables de finesse et de précision théologiques sont ces mots où la Vénérable exprime ce que Dieu lui dit sur la divine génération du Verbe, moyennant la double énonciation increée et infinie de la part du Père éternel, crée et finie de la part de la créature en état de grâce.

« J'engendre mon Fils, en ayant de moi une connaissance infinie, semblablement je t'engendre en t'infusant la même connaissance; mais la mienne est sans mesure et la tienne sera selon la mesure que je serai poussé par ma bonté à te donner, de sorte que de cette connaissance et de ton intelligence se fera une même chose; ainsi mon verbe, le penser que j'ai en moi je le mettrai en toi, selon la capacité que je daignerai te donner; ainsi ton esprit sera fille dans mon fils ou plutôt un seul fils et de cette manière je t'aurai engendré (123).

Expliquant le texte de saint Luc XXII : « Oportet semper orare » dans le traité « Desiderio desideravi hoc Pascha manducare vobiscum

(121) Cfr. DP, *Vita*, p. 24. — ANONYME, *Prefazione*, éd. de 1755, p. 29, t. I.

(122) GASPARO DA PIACENZA, *Prefazione al lettore*, éd. de 1588, avvert. X.

(123) BV, *Colloquii,* colloquio 2°, éd. de 1602, p. 54-55.

antequam patiar », elle écrit : « Et en tant qu'homme (Jésus-Christ), manifestant son amour dans la dernière cène, tout brûlant, il dit « Desiderio, etc. » Saint Paul explique quelle est cette Pâque en disant : « Pascha nostrum immolatus est Christus ».

Dans la difficile question si Jésus, lors de la dernière cène, a célébré avec ses apôtres la Pâque légale ou la vraie Pâque, figurée par les siècles de célébration de la Pâque légale, elle se rattache à l'opinion de quelques Pères grecs et latins (124) et soutient que Jésus a seulement célébré la vraie Pâque avec la consécration de la sainte Eucharistie sans célébrer la Pâque légale dont, au dire de saint Jean, le temps n'était pas encore arrivé.

Parmi les difficultés théologiques proposées au P. Callisto par Battistina encore jeune, j'ai choisi les suivantes qui servent à nous faire mieux connaître la profondeur théologique de la Vénérable : Au doute XIV, elle demande : « Si nous sommes fils de Dieu, très forte doit être l'inclination que nous éprouvons pour Dieu même ; surtout que notre volonté par instinct naturel désire le bien et que notre intelligence a pour objet le vrai. Pour ces raisons et beaucoup d'autres que je n'écris point, j'estimerais que chacun aime naturellement Dieu, hors de qui il n'y a rien de vrai. D'un autre côté, considérant ce qu'affirme l'Apôtre Jacques : « Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est » etc., je dois croire que cet excellent don du divin amour qui est très parfait est venu d'en haut et n'est pas naturel. Mais s'il est vraiment naturel, pourquoi tous ne l'aiment-ils pas ? et s'il est surnaturel, pourquoi Dieu m'a-t-il commandé d'observer ce à quoi mes forces naturelles ne peuvent prétendre, en disant : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo ? » Si cette grâce ne dépend que de sa libre volonté, comment nous astreint-il à une chose impossible ? » (125).

Au doute XL : « Saint Paul dit : « Caritas numquam excidet ». Pourquoi donc beaucoup qui avaient d'abord possédé la charité, l'ont-ils ensuite misérablement perdue ? Le Seigneur dit : « Omnis plantatio quam non plantaverit Pater meus caelestis eradicabitur ». Cette sentence me ferait croire que les plantes de cette espèce n'auraient pas été plantées par Dieu, si je ne savais avec certitude que tout bien naît d'une seule cause. Donc, si tout bien vient de Dieu, ces biens qui se trouvaient dans les déchus ne pouvaient provenir que de Dieu. Et si toute plante plantée par le Père reste ferme, pourquoi ces biens-là ne sont-ils pas restés fermes en eux ? » (126).

(124) La liste des Pères grecs et latins adhérant à cette opinion, ainsi qu'un clair exposé, se trouvent dans M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris 1924, elucidatio XI, p. 120, note.

(125) BV, *Alcuni dubbi*, d. XIV, éd. de 1775, p. 172.

(126) BV, *Alcuni dubbi*, d. XL, éd. de 1775, p. 188-189.

Au doute XLVI : « Encore que par l'union avec le Verbe le Christ puisse toujours au gré de sa Majesté se donner à lui-même tout réconfort, pour quel motif, au temps de sa Passion, est-il arrivé ce qu'on lit de lui : « Apparuit autem illi angelus de caelo confortans eum ? » Quel besoin le Créateur avait-il d'être réconforté par sa creature ? » (127).

Les merveilleux enseignements de Battistina sur la grâce sanctifiante, l'union mystique, les noces spirituelles et l'extase, le baiser amoureux de Dieu à l'âme et de l'âme à Dieu sont si sublimes qu'ils arrachent au lecteur un cri de sincère admiration.

3) La Mystique.

Il n'est pas facile de traiter en quelques pages et d'une manière digne d'elle, de la mystique de Battistina Vernazza. Je m'efforcerai néanmoins de synthétiser, au moins dans ses lignes fondamentales, cette splendide construction spirituelle (128).

Le centre de la vie mystique pour elle est l'amour ; c'est une manière d'être sublime et surnaturelle qui unit et attache l'infini et le fini, la créature et le créateur, dont la synthèse est l'amour réciproque de Dieu pour la créature et de la créature pour Dieu. L'amour tend par sa nature à l'union de ceux qui s'aiment, Dieu tend à s'unir à l'âme qui l'aime et l'âme brûle du désir de s'unir à Dieu. Cette admirable union, parfaite au ciel dans la vision bienheureuse, commence ici-bas et toutes nos forces doivent tendre à la poursuivre et à la réaliser. Cette union amoureuse est un baiser ardent qui annihile, sépare, purifie, transforme. Il annihile, autant qu'il est possible, le moi égoïste, destructeur de l'amour. Il sépare l'âme de tout amour et attachement aux créatures (quand ils ne sont pas inspirés de l'amour divin), étendant le voile de l'oubli sur les choses créées. Cet oubli est d'une importance si grande qu'il reste ineffable, parce qu'il n'y a pas moyen d'avoir une fixe occupation en Dieu ni une parfaite union avec lui, si l'on ne met pas en oubli tout le reste, bien que ce soient des choses licites. Je ne parle pas des nécessaires, encore fautil s'y livrer avec la crainte de ralentir l'élan de l'âme vers Dieu (129). L'amour purifie l'âme en la nettoyant de toutes ses imperfections. Dieu en fait est « speculum sine macula » ; netteté spirituelle sans aucune tache ; l'âme qui veut s'unir à lui et comme s'assimiler, doit

(127) BV, *Alcuni dubbi*, d. XLVI, éd. 1775. p. 191.

(128) Nous pourrions prouver la vérité de chaque assertion, en émaillant cet exposé d'innombrables témoignages tirés des écrits de Battistina Vernazza, mais cela alourdirait cette étude et allongerait le développement ; nous les omettons, renvoyant simplement qui désire s'informer, à la lecture des traités et des lettres de la Vénérable.

(129) BV, *Trattato Intra in gaudium,* éd. de 1588, p. 427.

s'efforcer de se purifier elle-même. L'amour est enfin transformant ; il change l'être créé en le divinisant. La grâce qui embellit l'esprit qui aime Dieu réalise, par ce baiser divin, une sublime union des puissances de l'âme avec Dieu.

Battistina, parlant de cette admirable union, use de phrases d'admiration si ardentes, enflammées et audacieuses qu'elles ont parfois besoin d'une saine interprétation pour écarter l'accusation de panthéisme. Ainsi, quand elle dit que l'homme, en vertu de cette union, devient une seule chose avec Dieu, un esprit, une opération, une béatitude, devient Dieu lui-même ; tout cela doit s'entendre selon le sens droit de l'orthodoxie mystique, en maintenant toujours sauve la séparation des natures inconfusibles, comme B. Vernazza elle-même déclare expressément vouloir le faire : « Donc, mon unique bien, tu veux que nous soyons Dieu ? Certainement oui... l'homme a été fait Dieu par grâce et participation » (130). La Vénérable résume elle-même sa doctrine sur ce point dans les tercets suivantes :

Ton Verbe éternel de toi connu
tu l'engendres toujours, au-dessus de l'intelligence humaine,
au-dessus de tout subtil esprit créé

Il est parfait de toute éternité, grand, immense ;
il ne peut plus jamais croître ; avec toi il est une seule essence;
il n'a commencement ni fin, mon amour intense.

Mais à qui t'aime, qui du monde congé
a pris et en toi toujours demeure, quand
de feu et de lumière tu lui donnes renaissance,

tu le fais avec principe et augmentant
l'ardeur même, la lumière, excessivement
comme l'aurore, tu vas l'élevant toujours,

cette ardeur lui est comme un clou fixe et stable
pour qu'avec toi inséparablement uni
soit qui t'aime tant qu'il ne défait point le nœud.

Quand sera-ce, ô mon bien souverain et infini
que par union, je sois par toi engendrée
de sorte que j'en reste stupéfaite, Amour de feu ? (131).

Ceux qui sont arrivés à l'union parfaite avec Dieu moyennant cette intime et totale transformation, par laquelle l'aimant est dans l'aimé, on peut dire qu'ils aiment Dieu de son propre amour :

Puisque tu leur as infus ton propre amour
dont tu t'aimes toi-même, joie immense,

(130) BV, *Trattato Pater Noster*, éd. de 1588, t. 1, p. 5.
(131) BV, *Trattato Pater Noster*, éd. de 1588, t. I, p. 196-197.

et qu'ils sont transformés dans ton ardeur,
pareil amour surpasse notre intelligence
parce qu'il est Dieu, ma vertu infinie,
comme en nous il aime notre consentement (132).

Le P. Gaspard déclare dans son avertissement que la pensée de B. Vernazza doit s'interpréter ainsi : « Nous aimons toujours formellement avec notre amour créé et Dieu est la cause efficiente de cet amour, un habitus infus qui s'unit ensuite à l'amour divin et incréé et par transformation ils deviennent un seul esprit et un seul amour (133) ». L'union parfaite et amoureuse confère à celui qui aime une espèce de certitude de ne plus pécher, parce que tant qu'il ne s'écarte pas volontairement de l'amour de Dieu, l'amour le tiendra lié au Christ et à Dieu et ne le laissera point tomber dans la faute. L'âme qui veut s'unir à Dieu doit purifier ses sens, ses facultés intérieures, son intelligence, sa mémoire, sa volonté, par les voies mystérieuses de la prière, du mépris d'elle-même et de la mortification.

Les traités mystiques de la Vénérable furent regardés par les théologiens et les écrivains mystiques comme dignes d'être comptés parmi les sublimes œuvres sorties d'une plume humaine sur ces matières. La doctrine céleste qui en découle, comme d'une abondante veine, le parfum éthéré qui remplit l'esprit, la douce ivresse pleine de suave enchantement qui vous saisit, vous fascine, vous enchaîne à mesure que vous pénétrez plus profondément dans la lecture de ces pages splendides, vous convaincra, cher lecteur, plus que mon entière persuasion, de l'excellence et de la valeur mystique de la vénérable gênoise, la suave poétesse inspirée, au vers fluide et à l'âme tout aimante qui, sur la lyre de son cœur, chante :

Je veux m'occuper toujours à te louer
désirer que chacun exalte à jamais
tes perfections, jouir et toujours admirer
et brûler dans ton cœur caché et intime (134).

Gênes, 22 février 1935.

UMILE BONZI DA GENOVA.
Capucin.

(132) BV, *Trattato Pater Noster*, éd. de 1588, t. I, p. 131.

(133) P. GASPARO DA PIACENZA : *Prefazione al lettore*, éd. de 1588, t. I, sans pagination.

(134) BV, *Cantici quattro del Divino Amore*, cantica quarta, éd. princeps, 1602, t. IV, p. 39.

NOTES ET DOCUMENTS

TROIS LETTRES SPIRITUELLES INÉDITES DE ROBERT DE NOBILI

(1610, 1615, 1649)

S'il était besoin de preuves pour documenter le fond surnaturel, les sources profondes qui alimentaient l'activité de **R.** *de Nobili durant un demi-siècle d'apostolat héroïque chez les brahmes et les hautes castes du Maduré (1606-1656), les lettres suivantes y suffiraient. Ecrites au début et au déclin de sa longue carrière apostolique et destinées uniquement à sa sœur Ludovica, religieuse dans un couvent de Rome, elles témoignent d'une vie spirituelle intense dont la flamme ne cherche qu'à s'étendre et embraser d'amour divin cette âme si chère. Commentant le verset :* Deduc me, Domine in via aeterna, *il écrit de Maduré, en octobre 1610 : « Come se dicesse, concedemi, Signore, che da adesso in questa vita cominci a caminar la via che eternamente ho da caminare dell'amore, e uniformità con la tua divina volontà ». Non que Ludovica ait eu particulièrement besoin d'être excitée à l'amour de l'époux divin, mais « solamente scrivo queste quatro parole », ajoute-t-il, « per spronar (come dicono) il cavallo che fortamente corre ». Quant à ses propres travaux si accablants, aux difficultés qui viennent l'assaillir, aux besoins de l'innombrable peuple païen, il les mentionne tout juste pour les recommander aux prières de sa sœur.*

La seconde lettre, de Maduré également, et datée du 3 septembre 1615, est écrite sous l'impression de la disgrâce momentanée dont il souffre. Le Père Provincial lui avait interdit toute nouvelle conversion jusqu'à ce que Rome se fût

prononcée sur sa méthode d'apostolat. Pas une plainte, toutefois. Discrètement, le missionnaire demande à sa sœur le secours de ses prières pour obtenir « molta pazienza e fortezza per poter caminare con questo peso e contrarietà ».

La troisième lettre, qui nous est restée de cette correspondance intéressante, suit à un intervalle de 34 ans et est datée du 23 septembre 1649, Méliapore, près de Madras. Là, à proximité du tombeau de l'apôtre saint Thomas, la charité des supérieurs avait assigné une retraite paisible au grand missionnaire épuisé par une vie de labeurs et de combats incessants. Mais, chez le vieil athlète du Christ la flamme de l'amour divin, loin de diminuer, brûle toujours plus ardente et pure de toutes scories humaines. Il écrit (en latin, car il avoue avoir oublié sa langue maternelle) : « macte, sponsa Christi, ad bravium currens, a creatis abstine ut ineffabili et increato gaudio afficiaris ». Sentant le terme approcher (il avait alors 72 ans), il implore — détail touchant — le secours constant des prières de la religieuse : « ut ego indignus servus tuus tecum salutem sempiternam adipiscar ».

Un mot sur la provenance de ces lettres. La copie des originaux italiens (1re et 2e lettres) ou latin (3°) dont la Revue d'Ascétique et de Mystique *offre ici la traduction au public se trouve aux archives de l'Université Grégorienne. Elles font partie d'un volume ms de lettres. Le recueil en question contient encore trois autres lettres de Nobili copiées par la même main et adressées l'une à son frère Vincenzo, l'autre à sa sœur Clarice et la troisième à un destinataire anonyme, qui pourrait être son père.*

Nous avons l'espoir fondé que des recherches ultérieures aux archives du couvent des Oblate Nobili, *Tor dei Specchi, à Rome, feront découvrir d'autres lettres du célèbre missionnaire à sa sœur Ludovica. Puisse notre espoir se réaliser bientôt.*

Pierre Dahmen, SJ.

Pax Christi.

Illme Dame et très chère sœur dans le Christ,

J'ai déjà tellement oublié la langue italienne que c'est à grand peine que j'écris ces quatre lignes. Ne vous étonnez donc pas si tout ce que j'écris n'est pas au point. J'ai reçu l'an dernier, 1609, une

lettre de vous dont je ne puis vous faire facilement comprendre quel grand contentement elle m'a causé, parce que j'y ai découvert l'esprit de Notre Seigneur qui est dans votre âme abondamment, ce même Jésus, époux très fidèle et très zélé de notre âme. Qu'il croisse tous les jours davantage et remplisse votre cœur d'amour fervent. Prenez bien garde, ma sœur dans le Christ, à ne point perdre de vue la grande grâce et l'excellent bienfait qu'il vous a accordés de la vie religieuse; tâchez d'y correspondre, en vous occupant sérieusement et de toutes vos forces et de cœur, de la sainte perfection, laissant de côté tout ce qui vous empêcherait ou retarderait de vous donner toute, toute à Jésus-Christ : cela consiste dans une parfaite conformité et uniformité de notre volonté au Seigneur, ne voulant ni ne désirant que ce qui plaît à la volonté du Seigneur : c'est là vivre dans le Christ et le Christ vivre en nous. Si en effet vos autres sœurs mariées, selon le mot de l'apôtre, sont divisées parce qu'elles doivent chercher à plaire à Jésus-Christ et aussi à leur époux de ce monde, il est convenable, Madame, que votre âme soit unie et non divisée, qu'elle s'occupe tout entière à contenter notre très saint et très chaste époux Jésus. De la sorte, votre âme sera consolée et contente; elle goûtera en cette vie les prémices du Ciel, ce que David désirait si fort, le demandant si ardemment à Notre Seigneur quand il disait : « Accordez-moi, Seigneur, de commencer dès cette vie, à marcher par le chemin que je dois suivre toute l'éternité, de l'amour et de l'uniformité avec votre divine volonté ». Hâtons-nous, Madame, car le temps qui reste, si long qu'il soit, est court, comparé au désir que nous devons avoir de progresser et de nous avancer dans le saint amour de Jésus, nous rappelant que très précieux est le temps pendant lequel nous pouvons acquérir une chose si précieuse, je veux dire le Ciel, toujours, toujours davantage. Aussi est-ce à perte qu'il faut estimer une journée passée sans nous rendre, avec la grâce du Seigneur, plus riches du mérite de la gloire, sachant que de même que l'arbre coupé, tombé sur la terre, ne croît plus mais conserve toujours la même dimension, de même quand la mort nous fait tomber, cette étendue du mérite, avec lequel nous mourons, celle-là même et non point une autre plus grande nous reste pour l'éternité. Si je dis tout ceci, ce n'est point que j'ignore, certes, que vous aimez votre époux Jésus plus parfaitement que je ne puis dire ou écrire, mais ces quatre lignes ont seulement pour but d'éperonner, comme on dit, le cheval qui court déjà vaillamment.

Quant aux nouvelles me concernant, je suis par la grâce de Dieu en bonne santé au milieu d'incessants travaux et persécutions; j'ai besoin de beaucoup de secours spirituels, de prières et de pénitences. Veuillez donc ne pas m'oublier, en présence de Notre Seigneur, lui demandant de me donner beaucoup de vertu et son saint amour qui

est l'unique remède pour supporter patiemment et avec fruit les efforts et les épreuves de cette terre; tout cela et plus encore doit être estimé un rien quand il survient, en procurant la gloire du Seigneur et le salut de ce peuple aveugle et infirme, à qui Notre Seigneur est en train d'ouvrir les yeux, par sa miséricorde. Beaucoup en ce temps vont se convertir, bien que, par suite des nombreuses tribulations et persécutions, il soit nécessaire de marcher lentement. J'écrirai au long les nouvelles de cette mission dans la *Lettre annuelle* des Indes (1), au P. Général qui les fera connaître à Mgr le Cardinal (2), auquel vous pourrez les demander et vous saurez ainsi par le même ce que Notre Seigneur est en train d'accomplir ici merveilleusement et utilement. A Lui en soit la gloire et la louange.

De Maduré, le 8 octobre 1610.

De votre Seigneurie Illme, le serviteur et frère dans le Christ.

Robert Nobili.

II

Madame Illme et Reverendissime,

J'ai reçu une lettre de vous l'an passé, 1614, mais au moment où étaient déjà partis les vaisseaux de la Carrière. Cette lettre m'a été d'autant plus agréable qu'elle était plus seule : voilà déjà cinq ans et plus que je n'ai reçu aucune lettre de Madame Clarisse (3), car Messieurs Vincent (4) et Sforza (5) n'ont jamais daigné m'écrire.

Pour moi, Madame, je suis dans ce bois touffu et cette forêt de la gentilité où ne manquent d'aucun côté de nombreuses tribulations : *omnia possum in eo qui me confortat* (Phil. 4, 13); j'espère que par son infinie miséricorde il m'accordera la récompense dont m'écartent mes nombreux péchés. Nous nous reverrons là, Madame, et y restant toujours, nous remercierons comme il convient ce Seigneur, qui maintenant par sa miséricorde nous donne des forces pour le

(1) Cette lettre n'a pas été publiée, mais on trouve un exposé de l'activité de Robert de Nobili dans le résumé de diverses lettres annuelles donné à Rome, en 1615, sous ce titre : Ragvagli d'alcune missioni fatte dalli padri della Compagnia di Giésu nell'Indie Orientali cioè nelle Provincie di Goa, e Coccinno, e nell'Africa in Capo Verde. La relation sur la résidence nouvelle de Maduré porte ce titre : *Missione di Madure del 1612* et va de la p. 107 à 127. Elle se termine par ces mots : « Habbiamo fin'ora dato ragguaglio del frutto fatto nella nova residenza di Madurè dal Padre Roberto Nobile et Antonio Vicho suo compagno. Hora riferiremo alcune cose della residenza antica ».

(2) Le cardinal Bellarmin.

(3) Sœur du P. Robert.

(4) Frère du P. Robert.

(5) Idem.

servir. Et puisque vous avez mérité d'être son épouse, sachez que toute votre occupation doit être de trouver de nouvelles manières de plaire à votre saint époux et Seigneur; nous avons à servir ce Seigneur de près dans sa maison, bien que ce bonheur ne soit point connu du monde, et pour cela il est comparé au trésor, mais caché dans le champ, le champ de l'Eglise, à la portée de tous, parce que tous, s'ils le veulent, peuvent l'obtenir, mais il est tel qu'il n'apparaît pas aux yeux de ceux dont la vie n'est point purifiée par la faveur du Ciel. Donc, quand vous vous trouvez occupée à considérer et à savourer un si grand bien dans vos profondes méditations et ferventes oraisons, alors je vous demande de vous rappeler de me recommander au saint époux Jésus, afin qu'il me donne l'esprit et le zèle nécessaire pour cet emploi où il m'a mis, beaucoup de patience et de courage pour pouvoir marcher avec ce fardeau et les contrariétés si grandes que je rencontre. Je finis en vous demandant de me faire la grâce de me recommander à Madame et à Messieurs Vincent et Sforza, à Mesdames Madeleine (1) et Julie (2): qu'elles se souviennent dans leurs saintes prières, de me recommander au Seigneur.

De Maduré, le 30 septembre 1615.

De votre Seigneurie Illme le serviteur dans le Christ.

Roberto Nobili.

III

A l'Illme Dame, sa sœur Ludovica Nobili, son indigne serviteur Robert, salut.

Pax Christi.

J'ai reçu le mois dernier votre lettre; je me suis réjoui, dans le Seigneur, de savoir par elle que vous, mon frère, ma sœur et leurs enfants êtes en bonne santé. Pour ma vénérable mère morte chargée d'années et dans l'éclat de ses vertus, j'ai offert le saint sacrifice et tous les jours à la messe j'en fais mémoire. Je suis content que vous soyez prospère dans le monastère, mais je serais plus heureux dans le Seigneur si vous m'informiez où vous en êtes avec votre divin Epoux, comment languissante d'amour pour lui et comme endormie du doux sommeil spirituel, aucun bruit des créatures ne vient vous éveiller, de sorte que non seulement toutes les créatures se taisent en votre présence et aucune ne cherche à vous attirer à elle, mais que votre âme n'entende aucune voix créée et que, accomplissant pour ainsi dire votre course au milieu de la nuit, vous ne remarquiez que ce qui est divin et céleste, que la terre vous paraisse laide quand vous regardez le Ciel, perpétuellement absorbée dans une profonde

(1) Peut-être sœur du P. Robert.
(2) Idem.

contemplation non de ce qui se voit mais de l'invisible, car ce qui se voit est éphémère, l'invisible éternel. Courage, épouse du Christ, courant vers la récompense, renoncez à tout le créé pour obtenir l'ineffable joie increéée. Enseignez tout cela aux jeunes épouses du Christ que vous dirigez, mais veillez à ce que ce que vous enseignez aux autres se trouve doublement en vous par la divine grâce ; il serait détestable que celle qui enseigne les jeunes épouses du Christ parle et n'agisse point. Sachez que, quand vous lisez, c'est votre époux qui vous parle ; quand vous priez, vous qui parlez à votre époux ; si la nuit vous vous levez pour prier, que le jeûne et non la satiété vous fasse bâiller (1). Travaillez dans une parfaite pénitence et crainte à votre salut éternel et pour que de son côté votre indigne serviteur l'obtienne avec vous, quand vous parlez avec votre époux, demandez-le lui sans cesse ; si ailleurs vous m'oubliez, là, je vous en prie, souvenez-vous de moi, car votre charité ne doit point souffrir d'oublier alors votre serviteur.

Si je n'écris ni à vous, ni aux autres, que personne ne s'en fâche, car j'ai presque complètement oublié la langue italienne, je ne sais pas bien le portuguais et j'ignore complètement la manière dont on parle là-bas, car j'apprends que tout est changé sur ce point et bien que ce soit vanité des vanités, je crains à l'égard de ceux qui sont difficiles et aiment la vanité, d'être déplaisant, si je n'emploie point la manière de parler qu'ils exigent. Les reliques que vous m'avez envoyées de sainte [Françoise] Romaine (2), de la mesure du côté du Christ (3). Je les ai reçues avec joie et jointes à la croix que je porte suspendue au cou. Puissé-je sur ce que je porte extérieurement me réformer intérieurement et le conserver placé au milieu de mon cœur.

De la ville de San Thomé où, avec la divine grâce, je m'efforce d'accomplir mon ministère, 23 septembre 1649.

De votre Seigneurie, l'indigne serviteur dans le Christ.

Roberto Nobili.

(1) Le texte intraduisible à la lettre *exinanitio ructum faciat non indigestio* est une réminiscence d'un passage de S. Jérôme dans sa lettre à Eustochium, ep. 22, 17 : « Ad orationem tibi nocte surgenti non indigestio ructum faciat sed inanitas ».

(2) La fondatrice du monastère de Tor de'Specchi où était religieuse Ludovica.

(3) On trouve assez souvent, au moyen-âge, mention de cette mesure de la plaie du côté, les dimensions variant.

LA SPIRITUALITÉ IGNATIENNE

Résumé des Cours donnés a la Faculté de Théologie de Lille

(*Mars-Avril 1935*).

I

Premier Cours : Théologie et Spiritualité. — Rapports fondamentaux de Dieu et de l'homme.

La spiritualité, science de l'Etre divin vivant par sa grâce dans les enfants d'adoption et science des collaborations humaines surnaturalisées par les initiatives de l'Esprit-Saint, suppose tant du point de vue de l'ascèse que de la mystique, une théologie.

A celle-ci, nous demanderons :

1. *D'où dérivent les rapports fondamentaux de Dieu et de l'homme ?*

D'un fait : celui de notre création, selon la nature et selon la grâce par un Dieu, Père.

1. D'un fait révélé dans le message du Verbe Incarné, N. S. J.-C.

2. D'un fait lui-même révélateur :

1° Du plus ineffable *mystère divin* : celui de l'Amour infini, étant donné :

a) Les dons que la création apporte ;

b) Le dessein qu'elle suppose.

2° Du plus impérieux devoir humain : celui de l'Humilité.

2. *Comment doivent s'exprimer dans la vie spirituelle ces rapports ?*

1. Par la foi.

2. Par la conformité de notre vouloir humain au vouloir divin. De cette conformité, les degrés qui sont aussi ceux de l'amour et de l'humilité se ramènent à trois, suivant que le vouloir divin est signifié :

a) Par un commandement de Dieu ;

b) Par un appel de Dieu ;

c) Par une complaisance de Dieu.

3. Par l'orientation vers sa fin dernière, et sous l'influence de l'espérance de notre action humaine.

Par cette orientation, la vie de l'enfant de Dieu tend à devenir un service de religion.

4. Par l'union de l'âme sanctifiée, avec Dieu un et Trine, présent en elle.

Dans l'acte de cette union se réalise, suivant des modalités diverses, la perfection chrétienne qui est celle de la charité.

« Habemus in eo esse positam (hominis perfectionem in hac vita) ut homo Deum ipsum in se trahat, et ex eo vivens et circa eum operans, vitaliter per intellectum et voluntatem in divinam crescat similitudinem ».

(Le Gaudier, *De Perfectione vitae christianae,* I. P. sect. I, c. V).

Saint Thomas, *De Perfectione vitae spiritualis* opusculum.— II, II, q. 24, a. VIII ; q. 184, a. II.

Saint Bernard, *In Cant.*, sermo, 71, n. 6.

Saint Augustin, *De Trinitate*, l. XV, c. 18 « Per caritatem nos tota inhabitat Trinitas ».

II

Deuxième Cours : Grace baptismale et Vie spirituelle.

La vie spirituelle, qui est la vraie vie intérieure du chrétien, ne saurait être comprise qu'en fonction de la grâce.

Nous examinerons :

I. *Ce que suppose la vie spirituelle :*

L'état de grâce, dont il s'agit de se rappeler l'origine, la nature, les privilèges, notamment ceux de notre incorporation au Christ, les devoirs essentiels, les risques et les espérances.

II. *Ce dont s'alimente la vie spirituelle :*

1. L'Eucharistie.

2. L'esprit s'unissant à Dieu par la foi et la charité.

De ces entretiens, le caractère est d'être un recueillement de l'âme en Dieu, une communication de l'âme avec Dieu, une offrande de l'âme à Dieu.

III. *Ce que produit la vie spirituelle :*

1. Une transformation progressive de l'âme. De cette transformation les étapes passeront par les trois voies purgative, illuminative, unitive.

2. Une élévation de l'âme vers Dieu : De cette élévation, les signes sont entr'autres : sa résignation à la volonté de Dieu, son indifférence à tout ce qui n'est pas cette volonté de Dieu, son abandon au bon plaisir de Dieu.

3. Une ressemblance de l'âme avec Dieu.

IV. *Ce qu'exige la vie spirituelle :*

1. Des initiatives divines. De ces initiatives, au discernement des esprits de découvrir les marques authentiques.

2. Une collaboration humaine. De cette dernière, les deux formes principales sont la prière et le renoncement :

1° La prière *au* Père, *par* Jésus-Christ, *dans* l'Esprit.

a) Celle qui est le cri de notre indigence et demande de secours.

b) Celle qui est hommage d'adoration, d'action de grâce, de louange et d'admiration.

2° Le renoncement qui *libère* en nous ce qui pourrait éventuellement contrarier l'action du Saint-Esprit.

Saint Ignace, *Exerc. spir.*, n. 189 : « Hoc enim unusquisque persuasum habeat tantum se in studiis spiritualibus promoturum esse, quantum ab amore sui ipsius et commodi proprii affectione sese abstraxerit.

Thomas a Kempis, *Imit.*, l. III, c. XXXII : « Fili, non potes perfectam possidere libertatem nisi totaliter abneges temetipsum ».

III

Troisième Cours : le milieu humain ; son rôle dans l'ascèse chrétienne

A l'homme qui a compris les rapports fondamentaux de son âme avec Dieu et par conséquent le sens de sa destinée personnelle, se pose le problème de son attitude vis-à-vis de l'univers.

Evasion ou insertion ? isolement ou émergence ?

Il faut écarter les solutions de l'ascèse hindoue comme celles du positivisme occidental.

Dans les limites de l'orthodoxie, diverses tendances se dessinent.

Nous examinerons celle de la spiritualité ignatienne, en essayant de caractériser :

I. *La conception de l'univers que cette spiritualité suppose.*

1. S'agit-il du monde dans lequel ne se manifeste aucune pensée, il est conçu comme subordonné aux fins de l'esprit, en ce sens que :

a) ses réalités sont des symboles.

b) ses valeurs des services.

2. S'agit-il du monde dans lequel est la pensée, donc du monde humain, il est conçu comme un cosmos organisé à la croissance des enfants de Dieu qui, unis par la foi et l'amour au Verbe Incarné le Christ éternel, sont appelés à réaliser, dans l'unité de son corps mystique, le plan divin de la création.

a) Fondement dogmatique de cette conception (S. Paul, I, *Cor.* III, 23 « Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei ».

b) Sa portée pratique.

Cette conception inspire au chrétien en face de l'univers une attitude qui n'est ni celle du technicien, ni celle du dilettante, ni celle du pessimiste, mais celle d'un enfant de Dieu, à la pensée libre et à la volonté ferme capable de donner à sa propre vie la valeur d'une médiation secourable et d'une religion d'amour.

II. *L'ascèse que cette spiritualité commande.*

1. C'est une ascèse essentiellement *religieuse*, car elle jaillit de la foi et de l'amour de Dieu, dont c'est la volonté du chrétien de procurer la gloire.

2. *Active.* Car l'insertion dans l'univers, au lieu d'amortir la tension entre la vie spirituelle et les « éléments », l'intensifie.

3. *Prudente.* Car il s'agit d'éviter les écueils d'une vie spirituelle exposée à céder aux séductions de la culture ou aux difficultés de la sublimation.

4. *Méthodique.* Car cette vie spirituelle, mêlée aux éléments de l'univers, exige que s'établisse en elle un rythme de repos et de mouvement, de solitude avec Dieu et de collaboration effective aux travaux du Royaume de Dieu.

5. Eventuellement *socialisée.* Car l'esprit chrétien de communauté aide à la transformation du milieu humain.

6. *Christocentrique.* Car elle se développe non seulement sous l'influence du Christ, docteur, modèle, principe de vie du corps dont le chrétien est membre, mais encore vers l'union au Christ, par la vertu de l'Esprit-Saint, dans une commune oblation au Père.

7. En définitive *contemplative.* Car ce n'est pas à une simple juxtaposition de la prière et de l'action qu'elle tend, mais à une subordination de celle-ci à celle-là en sorte que la vie spirituelle tire de son intériorité même sa force d'expansion.

Saint Ignace, *Constitutiones*, P. X. n. 2 « Interiora sunt ex quibus efficaciam ad exteriora permanare ad finem nobis propositum oportet ».

IV

Quatrième Cours : l'itinéraire de l'ame pénitente.

L'appel de Dieu à la pénitence : fait capital dans l'histoire de la Rédemption.

Nécessité d'y répondre pour l'homme pécheur.

I. *Ce qui éclaire la voie de sa pénitence.*

1. Un souvenir :

1° Celui de ce qu'a fait le pécheur en offensant Dieu, souvenir qu'évoque dans la spiritualité ignatienne une manière d'*examen de conscience,* où l'introspection de soi s'encadre dans une prière d'action de grâce et d'oblation.

2° Celui de ce qu'a fait Dieu :

a) En punissant le péché dans ses créatures coupables.

b) En le réparant dans son Fils, Jésus-Christ, sur la *Croix.*

2. Une doctrine :

1° Celle que résume le Concile de Trente, sess. XIV, c. 4.

2° Celle qu'ont vécue les grands pénitents chrétiens. (Exemple typique d'Angèle de Foligno).

II. *Ce qui stimule sur cette voie la conversion réparatrice,* ce sont :

1. Certaines dispositions intérieures qu'avec l'aide de la grâce il s'agit de developper :

a) La componction.

b) La contrition allant de la honte et de la confusion à la douleur que motive la charité parfaite.

c) La crainte filiale auxiliaire de l'amour et qui, si l'amour venait à fléchir, devrait corriger l'inconstance humaine, par la pensée du risque éternel qu'elle court.

2. Dispositions que le Sacrement de Pénitence avive :

1° Par l'aveu qu'il provoque.

2° Par la peine qu'il impose.

3° Par la grâce qu'il confère.

Cet itinéraire est d'abord celui que suivent normalement les convertis. S'agit-il des progressants, leur purification s'opérera à l'exemple de celle que Dieu lui-même produit dans les âmes pour les disposer à l'union divine.

Saint Augustin ; « Te duce redeam in me et in Te ».

V

Cinquième Cours : le directeur spirituel d'après les Exercices de saint Ignace.

Distinction préalable entre l'acte de supériorité juridique que pose le confesseur et celui de supériorité morale, exerçant un pouvoir d'influence, que pose le directeur.

I. *Les raisons d'être du directeur spirituel.*

1. La volonté de Dieu signifiée dans l'exemple et la doctrine des saints.

2. Les conclusions de la foi.

3. Les conditions ordinaires de la vie spirituelle.

II. *Sa tâche propre :* une aide à celui qu'il dirige :

1. En vue de quel objectif ?

1° La correspondance du dirigé à la grâce, soit que l'Esprit-Saint paraisse agir en lui, soit qu'il paraisse ne pas agir.

2° Ses options prudentielles en cas de vocation.

3° Ses progrès spirituels, en l'aidant :

a) à voir le but à atteindre, les obstacles à écarter, les ressources à utilirer.

b) à faire l'effort nécessaire pour modifier ce qui est déréglé et édifier ce qui est bien.

c) à se mettre dans l'attente de la grâce par la *prière.*

2. Comment ?

1° En interrogeant.

2° En stimulant par des avis, des exhortations, des instructions, son exemple.

3° En remettant l'âme entre les mains de son créateur, pour qu'il agisse en elle librement.

Note sur la direction spirituelle, dont quelques écrivains (romanciers ou philosophes) ont vulgarisé l'idée dans la littérature.

III. *Les qualités essentielles du directeur spirituel.*

1. La compétence : acquise ou infuse. Importance du don du discernement des esprits.

2. La faculté d'influence : laquelle suppose la prudence, la fermeté de caractère et l'esprit intérieur.

3. La puissance d'attraction : laquelle résulte de la bonté qui donne confiance aux âmes, l'autorité qui impose le respect, la piété qui inspire la religion.

IV. *Les devoirs du dirigé vis-à-vis du directeur spirituel.*

1. L'ouverture de conscience.

2. La docilité. Celle-ci relève-t-elle de l'obéissance ou de la prudence ?

Conclusion : Importance du choix que l'on fait de son directeur et nécessité pour le prêtre de se préparer à en exercer les fonctions.

Saint Ignace, *Exerc. Spirit.*, Annotations, n. 15 : « sinat Creatorem cum creatura, et creaturam cum sui Creatore ac Domino immediate operari ».

VI

Sixième Cours : direction spirituelle et états mystiques.

Equivoque du mot « mystique » et sa fortune dans la littérature religieuse de notre temps. En quoi la question de vocabulaire est-elle liée au problème théologique de l'unité de la vie spirituelle.

I. *Exposé descriptif de l'état mystique.*

1. En tant que don d'oraison :

1° Ses formes principales.

2° Les directives qu'en chacun il postule.

2. En tant que phénomènes extraordinaires :

1° Leurs formes principales.

2° Les jugements qu'ils autorisent.

II. *Règles du discernement des esprits dans l'état mystique.*

1. Le principe du discernement.

2. La méthode prudentielle d'application :

1° Dans l'hypothèse d'une intervention divine utilisant les causes secondes.

2° Dans l'hypothèse d'une intervention directe de Dieu (Règle huitième du Discernement des esprits pour la IIe sem. des *Exercices*).

III. *Comment se comporter pratiquement devant l'état mystique.*

1. Estime des véritables dons de Dieu et attention vigilante à ne pas les confondre avec leurs contrefaçons.

2. Importance des vertus d'humilité, de détachement, de pureté, et docilité à l'action de l'Esprit-Saint.

3. Comment la familiarité divine vers laquelle s'oriente la spiritualité ignatienne dispose l'âme à accueillir, s'il plaît à Dieu, le don d'oraison.

Saint Ignace, *Exerc. Spirit.*, n. 20 : « Quanto magis anima nostra reperit se solam et segregatam, tanto se reddit aptiorem ad appropinquandum Creatori ac Domino, eumque attingendum ».
Const. IX, II : « Inter dotes... omnium prima erit ut cum Deo ac Domino nostro quam maxime conjunctus et familiaris, tam in oratione quam in omnibus suis actionibus sit... »

VII

Septième Cours : prévenances divines et options humaines : le problème de la vocation et de l'élection.

1. Les divers sens du mot vocation en spiritualité.
2. Documents ecclésiastiques sur la question.

I. *Comment connaître sa vocation ?*

1. Le discernement des signes :

1° Signes extraordinaires et ordinaires, extérieurs et intérieurs, naturels et surnaturels.

2° Parmi ces derniers, il importe d'apprécier exactement la valeur respective :

A. De la motion intérieure quand elle existe, soit qu'elle se manifeste sous la forme d'inspiration, d'attrait ou de lumière.

B. Des aptitudes :

a) De l'intention droite.
b) De l'idonéité.

2. L'interprétation des signes :

1° Ce en quoi elle consiste.
2° A quelles conditions la bien mener.

II. *Pourquoi se préoccuper de suivre sa vocation ?*

1. Rapports entre la vocation et la perfection.
2. L'avancement du royaume de Dieu dépend-il de la fidélité d'un chacun à sa vocation ?

III. *En quoi consiste l'élection humaine d'un état de vie ?*

1. Ce que cette élection suppose :
   a) Dans le sujet qui la veut faire.
   b) Dans l'objet sur lequel elle porte.
2. Le temps où cette élection apparaît légitime.
3. La manière de la mener prudemment à terme.

IV. *Comment, dans la vie quotidienne, répondre par nos actions humaines aux prévenances divines ?*

1. Le rôle de l'exercice de la présence de Dieu dans la spiritualité ignatienne.
2. L'acquiescement au bon plaisir divin.
3. L'intelligence du milieu.

Saint Ignace, *Exerc. Spirit.*, n. 169 : « In omni bona electione, quantum ex parte nostra, oculus intentionis nostrae debet esse simplex, unice spectando finem ob quem creatus sum scilicet ad laudem Dei Domini nostri, et salutem animae meae... »

VIII

Huitième Cours : la dévotion au Verbe Incarné dans le développement de la vie spirituelle.

I. *Ce que doit être le Verbe Incarné pour l'âme chrétienne..*

1. Un souvenir :
   1° Celui du Docteur qui l'instruit.
   2° Celui du Modèle qui l'entraîne.
   3° Celui du Sauveur qui la justifie.
   4° Celui du Divin Roi qui aujourd'hui encore l'appelle à s'associer avec Lui en vue de réaliser les desseins rédempteurs du Père qui est aux Cieux.
2. Une présence :
   1° Celle de l'Ami dans le Tabernacle.
   2° Celle du Chef, de la Tête qui unit les membres de son corps mystique, ici-bas dans la peine, au ciel dans la gloire.

II. *Quelques directives Ignatiennes pour aider l'âme à développer en elle la dévotion au Verbe Incarné.*

1. Directives concernant la contemplation des scènes évangéliques :
   a) Le recueillement qui la doit précéder.
   b) L'attention qui la doit soutenir.
   c) Le colloque qui la doit vivifier.
2. Directives concernant l'orientation de l'âme contemplative :
   a) Les dispositions intérieures à entretenir.
   b) La correspondance à la grâce d'illumination à assurer.

c) Le désir d'une connaissance toujours plus intime et d'un amour toujours plus grand du Verbe Incarné à éveiller.

III. *En quel sens l'humanité du Christ est-elle la voie par laquelle l'âme chrétienne accède à l'union divine ?*

1. L'humanité du Christ instrument de la grâce.
2. Exemplaire de la sainteté.

La prière « Anima Christi ».
Saint Augustin, *Sermo*, CXXIII, n. 3 :
Deus Christus patria est quo imus,
Homo Christus via est qua imus.

IV. *Comment s'harmonisent dans la vraie dévotion au Verbe Incarné l'imitation du Christ et l'adhérence au Christ ?*

1. Le double aspect du mystère du Verbe Incarné : l'état de Jésus et les activités de Jésus,

2. Le fruit spirituel du mystère : la conformité de l'âme chrétienne au Christ, en sorte que les fils d'adoption deviennent à l'image du Fils unique l'objet des complaisances du Père.

Exemple et méditation de la Sainte Vierge dans la contemplation des mystères du Verbe Incarné.

IX

Neuvième Cours : au seuil du mystère de Dieu : la contemplation.

1. Charité et perfection.
2. Diverses formes de l'amour divin : reconnaissance, bienveillance, amitié.
3. Signes d'un authentique amour de Dieu.

I. *Comment sur la voie de l'amour nous aide la contemplation de Dieu.*

1. En provoquant l'imitation de Dieu : « Imitatores Dei estote », (*Eph.* V, I).

1° Celle de sa libéralité dans les dons qu'il octroie.
2° Celle de son intimité dans la présence qu'il réalise.
3° Celle de sa fécondité dans l'action qu'il exerce.

A l'âme chrétienne qui contemple Dieu de se livrer donc à Lui, de se recueillir en Lui, de se laisser faire par Lui en une généreuse collaboration aux initiatives de son Amour.

2. En excitant l'admiration de Dieu : « Prima et maxima contemplatio admiratio Majestatis » (Saint Bernard. *De Cons.* I, V) :

1° Dans les créatures qui manifestent ses perfections.
2° Dans l'humanité du Christ qui porte son reflet.
3° Dans l'action du Saint-Esprit qui signifie sa présence.

II. *En quoi ces directives de la spiritualité ignatienne coïncident avec celles de la spiritualité salésienne ?*

1. Ce qu'est le mystère de l'amour divin d'après saint François de Sales.

2. Sa pratique :
   1° Ce en quoi consiste la pratique de l'amour divin.
   2° Ce qu'elle suppose :
      a) L'oraison.
      b) Un renoncement inspiré par l'amour.

Conclusions :
1. Unité de la spiritualité chrétienne sous des tonalités différentes.
2. Importance de l'apport thérésien.
3. Aperçu de la synthèse de saint Jean de la Croix, docteur de l'Eglise.
4. Saint Ignace et la contemplation de la Sainte Trinité.

X

Dixième Cours : les Exercices spirituels, école d'oraison.

Aperçu historique-critique sur le livre des Exercices.
Place de ce livre minuscule dans la littérature religieuse.

I. *La spiritualité chrétienne et la théologie de la prière.*

1. Ce que doit être la prière dans la vie spirituelle :
   1° Un exercice des vertus théologales et un acte de religion.
   2° Une source de progrès moral.
2. Harmonie à établir entre la prière vocale et la prière mentale.
3. Rôle bienfaisant de la *Liturgie* :
   1° Dans ses formules.
   2° Dans ses attitudes.
   3° Dans ses rites.
   4° Dans son chant, spécialement le chant grégorien.

II. *L'école d'oraison que sont les exercices spirituels.*

1. Par la purification intérieure qu'ils opèrent.
2. Par les dispositions religieuses qu'ils favorisent.
3. Par les rubriques de la prière qu'ils proposent.
4. Par les formes multiples d'oraison auxquelles ils initient.
5. Par l'idéal de familiarité divine vers lequel ils orientent.
6. Par le sens du mystère de Dieu qu'ils découvrent.
7. Par la docilité au mouvement de l'Esprit-Saint qu'ils développent.

III. *Maîtres et disciples de cette école d'oraison.*

1. La tradition des maîtres :
   1° Sa caractéristique constante.

2° Ses fluctuations accidentelles.

3° Son témoignage.

2. L'expérience des disciples :

1° Ceux d'hier, spécialement des saints et des saintes qui ont été à l'école des Exercices.

2° Ceux d'aujourd'hui.

L'encyclique « Mens nostra » et le mouvement actuel qui porte vers les Exercices les âmes intérieures et celles qui ont la nostalgie de Dieu.

Pie XI, Enc. *Mens nostra.*

« Mirabilem vim pacis hominibus conciliandae eosque ad vitae sanctimoniam evehendi in Exercitiis spiritualibus inesse probe edocemur quod ceteroquin superiorum saeculorum nostraeque fortasse aetatis etiam clarius, diuturno experimento comprobatur, cum innumeri prope modum illi qui sacro Exercitiorum secessu rite exculti sunt ex eodem radicati et superaedificati in Christo prodierint, luce referti, gaudio cumulati, paceque illa perfusi quae exsuperat omnem sensum ».

XI

Onzième Cours : saint Ignace de Loyola dans l'histoire de la spiritualité.

I. *Ce qu'en pense le magistère de l'Eglise.*

Trois documents pontificaux, en qui se résument de nombreuses déclarations antérieures, nous le feront entendre.

1. La *Constitution Apostolique : Summorum Pontificum,* du 25 juillet 1922, proclamant saint Ignace patron céleste des Exercices spirituels dans toute l'Eglise. Elle signale l'œuvre de saint Ignace comme :

1° Originale.

2° Douée d'une vertu de sanctification unique.

3° Constamment approuvée par les papes.

4° Répondant aux besoins du temps présent.

2. La *Lettre apostolique : Meditantibus nobis,* du 3 décembre 1922, montrant dans l'œuvre ignatienne :

1° Une source de renouvellement intérieur.

2° Un foyer de zèle missionnaire.

3. L'*Encyclique : Mens nostra,* du 20 décembre 1929, soulignant :

1° La valeur religieuse des Exercices.

2° L'espérance que leur diffusion apporte à l'Eglise.

II. *Ce que suggère l'examen objectif de l'œuvre Ignatienne.*

1. Celui de sa doctrine, considérée :

1° Dans la formule qui la résume : Faire la sainte volonté de Dieu, c'est le tout de la vie.

2° Dans le directoire pratique qui la détaille, montrant à l'âme la fin à attendre, la loi à observer, les moyens à prendre, la voie à suivre.

3° Dans l'esprit qui la vivifie et qui est l'esprit même du Verbe Incarné.

2. Celui de sa méthode qui n'est ni rigide, ni militaire, mais :

1° Psychologique en un sens qu'il s'agit de préciser.

2° Progressive, en raison des « pas » qu'elle provoque et des dispositions qu'elle éveille.

3° Sanctifiante, soit parce qu'elle s'adapte constamment à l'action de l'Esprit-Saint, soit parce qu'elle aide l'âme à s'y adapter elle-même en vivant d'une vie plus avertie le mystère de la présence en nous de la Trinité Sainte.

III. *Ce que montrent les documents historiques.*

1. Les fruits admirables de conversion et de sanctification produits par les Exercices.

2. Les réformes qu'ils ont provoquées dans les institutions religieuses.

3. Les impulsions données par eux au mouvement religieux du peuple chrétien

Pie XI, Ex. *Const. Summorum Pontificum :*

« ... duo illa commemorare libet ex clero saeculari : S. Franciscum et S. Carolum Borromaeum. Franciscus enim ut se ad episcopalem consecrationem rite compararet, ignatianis Exercitiis studiose vacavit, quam semper deinceps tenuit secundum reformationis vitae principia in libello S. Ignatii tradita. Carolus autem Borromaeus... horum Exercitiorum in se vim expertus, quibus ad vitam perfectiorem impulsus erat eorumdem usum in clerum populumque divulgavit... »

Albert Valensin, S. J.

COMPTES RENDUS

Monumenta Historica Societatis Iesu. — Monumenta Ignatiana, séries III : S. Ignatii de Loyola, *Constitutiones Societatis Iesu*, tomus I : *Monumenta Constitutionum praevia*. — Roma, 5, Borgo S. Spirito, 1934, in-8°, pp. CCLXXII-460.

Après avoir publié, en 1919, la belle édition critique des *Exercices spirituels* de S. Ignace, le R. P. A. Codina s'était attelé immédiatement à la préparation d'une édition semblable pour l'autre grand écrit du saint Fondateur, les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus. Après quinze ans de travail, l'édition est prête et nous en avons aujourd'hui le premier volume que suivront bientôt les deux autres. Ceux-ci contiendront l'un le texte original espagnol des *Constitutions*, l'autre la version latine officielle, tous deux richement annotés.

Le premier volume contient l'édition de 48 documents se rapportant à la préparation des *Constitutions* et s'échelonnant entre 1539 et 1554 ; ils sont accompagnés chacun d'une introduction spéciale dans les prolégomènes particuliers de ce volume et de notes abondantes, Beaucoup de ces documents sont édités là pour la première fois, par exemple les *Dubiorum series 1-2*, écrites par Polanco en 1547-48, où nous voyons, dans la seconde surtout, les extraits faits, peut-être en partie par S. Ignace lui-même, des règles de S. Augustin, de S. François et de S. Benoît, en vue de noter les dispositions de ces règles qu'il pourrait être bon d'introduire dans les Constitutions de la Compagnie (p. 269 ss.). Tout cet ensemble de notes, de questions et de délibérations sont du plus haut intérêt pour suivre dans leur genèse les dispositions principales des *Constitutions*, comme aussi pour nous rendre compte comment le Saint dans leur rédaction n'a négligé, à côté des lumières surnaturelles qu'il recevait, de recourir à aucune de celles que pouvaient lui fournir la sagesse de ses compagnons et l'expérience des anciens fondateurs d'ordres. En même temps cet ensemble de textes vient confirmer de façon éclatante l'opinion de ceux qui, comme le P. Tacchi-Venturi et le

P. Dudon, estiment que saint Ignace, loin d'avoir dès Manrèse conçu tout le plan de la Compagnie qu'il devait fonder plus tard, n'a formé ce plan que peu à peu, lorsque lui fut fermée la porte de la Terre Sainte et que le nombre des « prêtres réformés » groupés autour de lui en eut déjà constitué le premier noyau.

Mais on nous permettra de nous arrêter ici, de préférence à tant d'autres pièces intéressantes, sur l'écrit le plus considérable du volume (p. 86-158) l'*Ephemeris S. P. N. Ignatii*, le journal spirituel de S. Ignace du 2 février 1544 au 27 février 1545. Ce document unique, publié en partie par le P. de la Torre en 1892, dans son édition des *Constitutions*, est ici donné pour la première fois intégralement d'après l'autographe du Saint, et éclairé par de longs *prolegomena* (p. XCV-CXX).

Ce journal, on le sait, comprend plusieurs parties : au début, du 2 février au 12 mars (p. 86-126), quarante jours pour lesquels les notes sont beaucoup plus longues ; pendant ce temps, le Saint interroge Dieu pour savoir s'il convient ou non de prescrire une pauvreté absolue aux églises des maisons professes de la Compagnie ; suivent quatre jours pendant lesquels il suspend toute considération relative aux Constitutions ; le 17 mars (p. 128) il commence à s'occuper des missions ; le IVe dimanche après Pâques, 11 mai, nouvelle note indiquant la reprise du travail des Constitutions ; à partir de ce moment, sauf trois exceptions, les notations du journal se rapportent uniquement aux larmes dont le Saint a été favorisé durant son oraison, dans sa chambre, à la chapelle, avant, pendant et après la messe, notations faites le plus souvent en signes algébriques et avec une minutieuse précision qui nous déconcerte. Dans les passages plus développés des sections précédentes, ce sont toutes les plus hautes faveurs de la vie mystique, particulièrement les visions de la Très Sainte Trinité, qui se succèdent pour ainsi dire sans interruption, toujours accompagnées de la même notation exacte des mouvements de dévotion et des larmes.

Document unique et quelque peu déconcertant pour nous, ai-je dit. En effet, l'année que couvre ce journal, 1544 et début de 1545, est pour S. Ignace une année consacrée déjà à l'organisation et à la propagation de la Compagnie approuvée plusieurs années auparavant ; sans doute le premier volume de sa correspondance ne contient pour cette année que quelques lettres, bien peu de chose à côté de ce que nous offrent les volumes suivants ; mais déjà se fonde en Espagne le premier collège, Xavier évangélise l'Inde, il y a des groupes de Jésuites en France, en Belgique, en Allemagne, sans parler de ceux qui travaillent en diverses parties de l'Italie. C'est dans le cadre de cette diffusion de la Compagnie qu'il faut replacer le journal spirituel de son chef avec la vie mystique intense qu'il nous fait

entrevoir ; c'est au milieu de la préparation du Concile de Trente, pendant que Bobadilla et Le Jay se rendent à la diète de Worms, qu'Ignace note avec tant de soin les larmes que Dieu lui a accordées au moment du Saint Sacrifice. Cet Ignace perdu en Dieu est évidemment très loin de l'image qu'on se fait parfois de lui ; plus encore peut-être sommes-nous étonnés de voir une contemplation si haute s'unir à une telle « comptabilité spirituelle », de voir un homme favorisé des visions intellectuelles les plus rares, attacher un tel prix aux larmes matérielles, à ces consolations sensibles, bonnes, nous semble-t-il, pour des commençants. Il y a là tout un ensemble de faits concrets indubitables, qui nous ouvrent des perspectives, inattendues peut-être pour beaucoup, tant sur la vie spirituelle personnelle d'Ignace, que sur les conditions générales de l'union mystique et de ses degrés les plus élevés. Voilà pourquoi on ne peut que se réjouir de ce que le P. Codina, avec l'aide du P. Sautu, prépare une édition séparée de ce journal spirituel (texte espagnol, traduction latine, introduction et notes) ; si nous pouvions avoir une édition semblable des notes autobiographiques dictées au P. Gonzalez de Camara, si riches de détails pour les débuts spirituels du Saint, on aurait en main de façon commode les deux textes qui nous permettent le mieux de pénétrer dans la vie intérieure personnelle de saint Ignace,

Le fragment de journal dont le P. Codina nous donne le texte complet mérite en outre une attention spéciale en ce qu'il nous fait pénétrer dans cette vie intérieure, non à ses débuts, comme les souvenirs sur Manrèse, mais à un moment où elle a atteint son plein développement et pris son caractère définitif. En effet, la plupart des écrits consacrés à saint Ignace nous donnent pour cette vie intérieure pas mal de détails sur les années de formation et de préparation, mais nous renseignent beaucoup moins sur la période 1540-1556, sur ces seize années de Rome où le Saint a exercé à plein son rôle de fondateur et a imprimé vraiment sa marque à son ordre ; d'où le souverain intérêt des moindres indices sur ce qu'était alors sa vie d'âme.

Enfin, un autre intérêt que présente ce même journal c'est d'éclairer de façon concrète la manière dont Ignace entendait et pratiquait lui-même cette espèce d'« expérimentation spirituelle » dont il parle à plusieurs reprises dans les *Exercices* et dont le « second temps » de l'Election est un cas typique. A lire en particulier la première section (2 février-12 mars) on comprendra mieux ce qu'il veut dire quand il nous parle d'avoir « *beaucoup* de clarté et de lumière (*asaz* claridad y cognoscimiento) par l'expérience des consolations et désolations et par l'expérience du discernement des divers esprits » (n. 176). Nous serions peut-être tentés en étudiant ces notes

de trouver que le Saint aurait pu et dû arrêter plutôt la conclusion de cette délibération intérieure ; et son exemple nous mettra en garde contre une facilité exagérée à tirer des conclusions fermes et définitives de tels mouvements intérieurs.

Puissent ces quelques remarques pousser beaucoup de lecteurs à étudier comme il le mérite ce premier volume, et aussi l'édition séparée du Journal de S. Ignace que nous souhaitons vivement voir paraître sans tarder.

Joseph DE GUIBERT, SJ.

S. E. Mgr J.-B. Pelt. — *La vérité sur Catherine Filljung, fausse mystique (1848-1915).* Metz, Imprimerie du « Lorrain », 1934, in-8°, 354 pp.

En 1933, M. Eugène Ebel faisait imprimer en seconde édition (sans lieu, ni date; une première édition avait été imprimée en 1929) un fort volume de 456 pages intitulé : *Sœur Catherine. Notes biographiques sur la mystique lorraine Catherine Filljung, religieuse dominicaine, fondatrice de l'Orphelinat de Biding (1848-1915).* A la première page était placée la note suivante : « Cet ouvrage ne se vend pas. Biographie d'une extatique recommandée par le Saint-Siège, mais longtemps combattue et à l'égard de qui subsistent encore quelques préventions locales, l'auteur a cru devoir en différer la publication. On ne peut l'obtenir qu'à titre gracieux et par voie de relations personnelles ». La nature de l'approbation reçue par l'extatique est ainsi précisée dans le chapitre d'introduction, p. 11-13 : en 1882, « la question des extases fut portée à Rome devant le Saint-Office, tribunal suprême de l'Eglise. Le Commissaire du Saint-Office était alors Mgr Sallua, archevêque dominicain. Le consulteur qu'il chargea d'examiner les extases fut un jésuite français, le P. Laurençot. Ce spécialiste expérimenté trouva le cas tellement clair, que dès les premiers pas sa conclusion fut fixée. Les extases étaient véritables ; il n'avait jamais vu, disait-il, les signes du divin aussi nets que dans cette jeune fille, En conséquence de cet avis favorable, l'extatique fut admise à l'audience pontificale et reçut la bénédiction du pape qui lui fut attestée par écrit... En 1887, il lui fallut faire de nouveau le voyage de Rome. Le Saint-Office la soumit à un second examen, beaucoup plus long et plus approfondi que le premier. Le résultat en fut le même. Elle eut quatre audiences du Souverain Pontife. Léon XIII l'encouragea, bénit sa fondation, bénit même son habit religieux. Mais ce qu'elle rapporta de Rome, cette fois, ce ne fut pas seulement des encouragements et des bénédictions ; ce fut une lettre officielle du Cardinal Vicaire qui, invoquant le témoignage de

Mgr Sallua, recommandait son œuvre à la charité des fidèles et requérait pour elle l'assistance de son évêque. Cette marque d'approbation était la plus explicite que le Saint-Siège pût donner à une extatique vivante ».

En 1932, le *Lexicon für Theologie und Kirche,* dirigé par Mgr Buchberger, publiait (t. 4, 2-3), sous la signature de Mgr Geiger, chanoine de Bamberg, un court article sur Catherine Filljung d'après la première édition du livre de M. Ebel : « Tous les signes caractéristiques d'une personne favorisée de Dieu (alle typ. Merkmale Begnadigter), dit-il, se trouvent en elle. En 1882 et 1887 elle fut examinée par le Saint-Office ; Leon XIII la reçut quatre fois en audience *privée*, la renvoya avec des recommandation écrites ; ce fut à son instigation (Veranlassung) qu'en 1893 il consacra le mois d'octobre au Rosaire et prescrivit en 1886 les prières après la messe ».

Catherine Filljung naquit en 1848 à Biding, près de Saint-Avold, en Lorraine ; après un essai de vie religieuse au Carmel de Lunéville, essai interrompu pour cause de santé, son état s'aggrava jusqu'à ce que, le 10 mars 1873, elle fut soudainement guérie dans l'église de Sarreguemines. Les faits extraordinaires, extases et visions (qui semblent s'être présentés dès son enfance), se multiplièrent alors chez elle et devinrent vite un objet de discussion. Catherine fut énergiquement soutenue par le curé de Biding, M. Meyer, qui la dirigeait depuis l'âge de 13 ans, et par un prêtre voisin, M. Guldner, tandis que la masse du clergé et l'autorité épiscopale se montraient très défiants à l'égard des « grâces préternaturelles » reçues par elle. En 1882, l'évêque de Metz, Mgr Dupont des Loges, déplaçait les deux prêtres Meyer et Guldner en leur interdisant tout rapport avec Catherine qui avait déjà commencé à s'occuper de diverses œuvres. Ce fut alors que, refusant d'accepter la décision épiscopale, tous deux se rendirent à Rome avec Catherine. En 1885, celle-ci achève la construction de l'orphelinat commencé plusieurs années auparavant. Aux difficultés avec l'autorité ecclésiastique viennent s'ajouter des poursuites judiciaires qui se terminent le 25 juin 1885 par une ordonnance de non-lieu. En 1887, M. Meyer publie contre l'évêque de Metz, Mgr Fleck, une brochure violente qui est condamnée par l'évêque le 25 mars. Nouveau voyage à Rome de Catherine et de M. Meyer, qui se serait terminé par une approbation complète. Nouvelle enquête judiciaire en 1890 : Catherine est emprisonnée, puis internée dans un asile d'aliénés ; en 1892, elle est acquittée et déclarée irresponsable ; nouvel internement de quelques mois. En 1899, Catherine et ses compagnes de Biding sont constituées en communauté régulière de Tertiaires dominicaines ; mais en 1904, à la suite de nouvelles difficultés avec le successeur de Mgr Fleck, le bénédictin Mgr Benzler, les sœurs de Biding déposèrent l'habit religieux et cessèrent de former une

communauté. Catherine mourut en 1915, et c'est seulement après sa mort que la situation de son orphelinat, confié à une congrégation religieuse, Dominicaines, puis religieuses de l'Adoratlon perpétuelle, devint complètement normale. Quant aux faits extraordinaires de révélations, stigmates, extases, ils disparaissent chez Catherine dans la dernière partie de sa vie, au moins pour ce qui est des manifestations extérieures.

Le livre de M. Ebel adoptant pleinement les vues de Catherine Filljung et admettant sans réserve la vérité des grâces préternaturelles dont elle se disait favorisée, devient naturellement un réquisitoire sévère pour le clergé de Metz et pour les trois évêques qui ont eu à s'occuper successivement de ce cas ; comme par ailleurs une très large diffusion lui était donnée, bien qu'il fût dépourvu de toute approbation ecclésiastique, l'évêque actuel de Metz ne pouvait se dispenser d'intervenir. Il l'a fait tout d'abord par son ordonnance du 18 décembre 1933, condamnant le livre de M. Ebel ; celui-ci affirmant que Catherine avait été approuvée par le Saint-Office, Mgr Pelt avait voulu demander « l'avis de ce Suprême Tribunal » dont le secrétaire, le Cardinal Sbarretti, avait répondu le 13 décembre 1933 : « Episcopus Metensis utatur iure et munere suo ad normam can. 1395, illis non obstantibus quae in libro supradicto de Sancto Officio asseruntur ». Le jugement est motivé par l'infraction aux prescriptions des canons 1385 et 1399, par les attaques injustes contre l'honneur des évêques et du clergé de Metz ; par le fait enfin « que les faits merveilleux que l'auteur attribue à Catherine Filljung ne méritent aucune créance et qu'elle-même a été déclarée victime de ses illusions, *illusa*, en date du 13 juillet 1887, par la S. Congrégation des Evêques et Réguliers, à qui le Saint-Office avait remis l'examen de son cas » (p. 346 348).

Estimant toutefois que les brefs considérants de cette condamnation pourraient ne pas suffire à dissiper toute équivoque, Mgr Pelt s'est décidé à publier tout le dossier de cette regrettable affaire, et, malgré l'impression pénible qu'on ne peut manquer d'éprouver à la lecture de certains documents et de certains épisodes, on ne pourra que remercier vivement le savant évêque de Metz d'une telle publication.

Il est, en effet, très rare que l'on puisse avoir sur des cas de faits extraordinaires comme ceux dont est pleine la vie de Catherine Filjung une documentation un peu précise et complète; pour les cas, en particulier, où les autorités ecclésiastiques ont dû conclure à l'illusion, une réserve, qu'on ne peut évidemment que louer, fait que ces autorités se contentent de publier, quand il y a lieu, la conclusions de leurs enquêtes, sans détailler les résultats de ces mêmes enquêtes ; ce qui pour le but pratique poursuivi, est en général très suffisant. Mais ceux qui, pour leurs études de spiritualité ou de

psychologie, auraient grand avantage à pouvoir examiner de près ces cas typiques, ne pourront s'empêcher de regretter que les riches dossiers réunis en vue de préparer les décisions soient soustraits à leurs investigations. Aujourd'hui du moins ils en ont un sous les yeux, et des plus intéressants, et présenté dans des conditions singulièrement favorables pour l'étude.

Il serait à souhaiter que tous ceux qui ont, à l'occasion, à s'occuper de visionnaires ou d'extatiques, eussent le loisir de se livrer à un examen comparatif, serré et objectif, des deux volumes de M. Ebel et de Mgr Pelt : peu d'études peuvent être aussi instructives. Non, je me hâte de le dire, et l'évêque de Metz est le premier à le reconnaître (p. 2), que soit en cause le moins du monde la bonne foi ou le talent de M. Ebel : mais précisément, en raison même de cette bonne foi et de ce talent, le cas n'en est que plus instructif pour montrer les déformations auxquelles peut conduire le manque d'esprit critique et de sereine objectivité. M. Ebel qui a connu personnellement Catherine depuis 1888 jusqu'à la mort de celle-ci, et qui s'est enthousiasmé pour elle, a puisé toutes ses informations auprès d'elle et de ses amis. Mgr Pelt nous donne les documents, non seulement ceux émanant de l'évêché, mais ceux aussi qui viennent de Catherine et de ses défenseurs.

Déjà, il y a deux ans, la lecture du livre même de M. Ebel m'avait inspiré les doutes les plus forts sur la réalité préternaturelle des phénomènes racontés par lui (documentation insuffisante, interprétation inexacte ou majorée des documents apportés, comme la recommandation du Card. Parocchi ou le jugement du tribunal renvoyant Catherine...) : après l'étude du dossier publié par Mgr Pelt, le doute ne me paraît plus possible sur le caractère nettement pathologique de l'ensemble de ces phénomènes. Je laisserai aux spécialistes de psychopathologie de rechercher sous quelle rubrique, hystérie ou autre, il convient de ranger ce cas; on pourra peut-être discuter ou même rectifier l'un ou l'autre détail accessoire; un doute pourra peut-être subsister sur le caractère surnaturel de tel fait secondaire : mais, pour l'ensemble de la vie de Catherine et des faits merveilleux qui la remplissent, on ne peut songer un instant, après la lecture des seuls documents publiés par Mgr Pelt, à y voir un cas authentique de préternaturel divin; il est évident qu'il y a, je ne dis pas simulation pleinement consciente et responsable, mais cas morbide nettement caractérisé.

Il serait trop long d'entrer dans le détail des faits. Je me contenterai, à titre d'exemple, de mettre en face des lignes déjà rappelées sur les « approbations » reçues à Rome par Catherine, le texte même des documents édités par Mgr Pelt. En 1882, les propos prêtés au P. Laurençot dans le passage cité plus haut contrastent avec la dis-

crétion imposée aux Consulteurs du S. Office sur les affaires qu'on leur donne à étudier : mais il suffit d'ouvrir la *Gerarchia* de 1882 pour voir qu'en fait le P. Laurençot n'était pas alors, et n'a jamais été du reste, Consulteur du S. Office : ce n'est donc pas à ce titre qu'il a pu s'occuper de Catherine. En revanche, nous avons la pensée officielle de ce Suprême Tribunal dans la lettre que le Commissaire Mgr Sallua écrivit le 6 novembre 1882 à Mgr Dupont des Loges « de mandato Supremi huius Ordinis atque oraculo SS. D. N. Papae ». Après un résumé des faits antérieurs, la lettre expose que les deux prêtres Meyer et Guldner, ainsi que Catherine, ont été appelés et entendus par le Saint-Office et que « interim opportunis animadversionibus instructi de facili sibi ipsis persuaserunt quod eorum agendi ratio *omni ex parte reprobanda sit*. Unde cognoverunt et sincere confessi sunt graviter ac publice deliquisse, ab instituto et munere sacerdotali defecisse, in habituali inoboedientia diutius perstitisse, monitis, comminationibus ac mandatis proprii Ordinarii numquam obtemperasse ac tandem ad Urbem absque Ordinarii licentia et benedictione venisse. Haec vero omnia unusquisque confessus est et confirmavit se subscribendo in calce Examinis verbalis seu Protocolli. Omnibus itaque et singulis mature perpensis et attento quod ignorantia potius falsaque factorum aestimatione sacerdotes pluries memorati deliquerint unde commiserationis et veniae adhuc daretur locus... », le S. Office demande à l'évêque qu'après avoir reçu des deux prêtres demande de pardon, excuse et promesse *ecrite* de cesser toute relation avec Catherine, il leur fasse faire un certain temps de retraite après laquelle ils pourront être de nouveau appliqués au ministère paroissial. Pour Catherine elle-même on la recommande à la charité et à la vigilance de l'évêque lorsqu'elle reviendra à lui « humiliata et contrita ». On devra la placer dans une maison de religieuses « interdicendo illi quamcumque cum extraneis communicationem, exceptis coniunctis, et de curiae vel saltem confessarii licentia. Insuper ei assignetur probus et prudens confessarius qui eam dirigat in via communi humilitatis, pietatis et obedientiae, ita ut sibimetipsi tantummodo et propriae aeternae saluti prospiciat » (p. 312-313).

En 1887, la requête présentée à Rome par Catherine visant la permission d'avoir un oratoire dans son orphelinat, l'affaire avec son dossier fut transmise par le S. Office à la Congrégation des Evêques et Réguliers qui répondit le 13 juillet : « Non expedire et oratrix pareat mandatis Episcopi. Interim Sacra Congregatio ipsam oratricem *illusam* eiusdem Episcopi caritati commendat » (p. 169). Il n'y eut donc alors aucun nouvel examen du S. Office et la Congrégation des Evêques et Réguliers se borne par le mot *illusam* à se référer au jugement de 1882. Pour ce qui est de la lettre du Cardinal-vicaire Parocchi, reproduite en fac-simile au début du livre de M. Ebel, il

suffit de la lire pour constater qu'elle s'appuie non sur un jugement de Mgr Sallua comme commissaire du S. Office, mais sur une simple lettre de recommandation de cet archevêque ; que le Cardinal se borne, en s'appuyant sur cette recommandation sans caractère officiel, à recommander à son tour Catherine et ses œuvres à la charité de fidèles ; que les mots enfin « ut *a suo Antistite adiuta*, opus perficiat... » sont un rappel, significatif dans ce cas, de l'obéissance due à son évêque (p. 185). Quant aux sentiments du Card. Parocchi, ils paraissent nettement dans le billet qu'il écrivait le 9 février 1888 à Madame de Bourmont, en réponse à une demande sur l'authenticité de cette recommandation (p. 187) : « Ma recommandation est authentique ; mais je regrette qu'elle soit montrée après les éclaircissements obtenus du côté de la Lorraine. Il n'est pas vrai que j'aie donné l'habit religieux à Mlle Filljung ; et je ne suis pas informé de l'approbation de la règle, mais j'en doute beaucoup. Encouragez cette pauvre petite fille à l'obéissance et priez pour moi ».

Pour ce qui est des bénédictions pontificales, il suffit de lire les formules reproduites p. 94-95 et 187, pour reconnaître la forme habituelle de demande et de concession des bénédictions que le Saint Père accorde à tous les fidèles qui lui en font la demande et fait authentiquer par son aumônier secret, concession que ne précède aucune demande de renseignements et qui ne comporte aucune espèce d'approbation pour ceux qui en bénéficient. Enfin les audiences dont il est fait état ne semblent avoir été jamais des audiences privées, mais, à en juger par le récit même des amis de Catherine reproduit p. 180-181, une simple audience semi-publique (il y avait une trentaine de personnes), comme en obtiennent toutes les personnes qui peuvent se prévaloir auprès du maître de chambre de la recommandation de quelque personnalité romaine, et il est bien certain que Catherine avait su gagner à sa cause plusieurs hautes personnalités de Rome et d'ailleurs.

On voit par ces quelques détails ce qu'il reste de l'approbation du Saint-Siège invoquée avec tant d'insistance : en réalité, le seul jugement qu'il y ait eu, celui de 1882, concluait à l'illusion de la façon la plus nette et, en 1887, on s'est contenté de s'y référer. Tout le reste ne sont qu'encouragements privés d'hommes qui, comme Mgr Sallua et le P. Ligier, semblent avoir été, au moins à certains moments, acquis à sœur Catherine.

Cet exemple pourra suffire pour montrer la manière dont sont interprétés les faits par les partisans de la visionnaire ; non moins concluant serait le cas de la sentence judiciaire du tribunal de Sarreguemines (12 avril 1892) dont le texte est donné p. 340-41 par Mgr Pelt et qui conclut à la bonne foi et à l'irresponsabilité de Cathe-

rine en raison de son état morbide et anormal (hystérique) ne lui laissant pas le libre usage de sa volonté. D'où M. Ebel arguë que le tribunal a reconnu la « vérité des extases » tout en en donnant une interprétation rationaliste (Ebel, p. 346-48).

Du reste, la seule étude un peu attentive des nombreux écrits de Catherine cités aussi bien par Mgr Pelt que par M. Ebel, surtout si on les met en regard des documents relatifs aux mêmes faits, suffirait à elle seule pour déceler cet état morbide.

Ces quelques notes pourront du moins donner une idée de l'intérêt très considérable que présente le volume si probe et si plein de Mgr Pelt. Joseph DE GUIBERT, SJ.

Lettres de M. Chaminade, fondateur de la Société de Marie et de l'Institut des Filles de Marie. Tome V. Nivelles, aux bureaux de l'Apôtre de Marie, 42, Boulevard des Archers, in-8, 422 p. Prix 30 fr.

Le cinquième volume des lettres de M. Chaminade, clôt dignement une publication dont nous avons dit l'importance et le mérite (RAM, 1932, t. XIII, p. 203-208; 1933, t. XIV, p. 325; 1934, t. XV, p. 419). Il contient 161 lettres (n°s 1133-1293) du 14 mai 1839 au 8 février 1844. Ces dernières années de vie active sont l'époque des grandes consolations et déjà le commencement des grandes douleurs.

M. Chaminade, qui a 78 ans en 1839, porte avec fermeté, mais non sans souffrance, sur ses épaules de vieillard, la tâche écrasante du gouvernement et de l'organisation des deux congrégations religieuses, auxquelles est venu s'ajouter un tiers-ordre; il continue à s'occuper de l'œuvre de la Miséricorde, où l'on songe à l'introduction de la cause de Mlle de Lamouroux (Lettre du 24 novembre 1840 à Mlle de Labordère). Il sera bientôt amené par les circonstances à donner sa démission de Supérieur général (Circulaire du 7 février 1841), mais il gardera pour toutes les œuvres qu'il a créées les sollicitudes d'un père. Pendant plusieurs années d'ailleurs, jusqu'en 1844, il en conserva efficacement toute la direction.

Le décret de louange du 12 avril 1839, qui parvint à Bordeaux le 11 juillet seulement, assure l'avenir des fondations et fournit l'occasion d'opérer à l'intérieur des deux sociétés un travail de concentration, de presser de toute façon l'observation des constatations, d'en préciser l'esprit par d'admirables circulaires, parmi lesquelles il faut au moins citer la lettre aux prédicateurs de retraites du 24 août 1839). La Société de Marie s'installe à Fribourg en Suisse, et se prépare à assurer la charge du grand établissement de Réalmont, au diocèse d'Albi; mais soucieux d'assurer la bonne formation des sujets, le Supérieur général ne veut point encore qu'elle gagne l'Amé-

rique, ou qu'elle prenne à son compte le collège que l'abbé Bautain a ouvert à Strasbourg (Lettres du 2 mars 1841 à M. Doyen, à M. Saglio, à M. Bautain, à Mgr Raess).

Les lettres de direction sont plus nombreuses et plus caractéristiques peut-être que dans les volumes précédents. Le fondateur ouvre son cœur largement à ses enfants, pour les former à toutes les vertus. Il parle de l'humilité, avec les mots des grands spirituels du XVIIe siècle, quand il recommande à M. Mouchet de ne voir plus en lui-même « qu'un misérable néant » (Lettre du 22 mai 1839), « de se tenir devant le Saint Sacrement avec un véritable esprit d'humiliation et d'anéantissement » (Lettre du 5 mai 1840), en imitant les anéantissements de Notre-Seigneur (Lettre du 30 juin 1840). Avec les souvenirs d'un homme qui a vu le débordement du philosophisme au XVIIIe siècle, il est préoccupé du péril de la fausse science (Lettre à M. Chevaux, du 16 octobre et du 13 novembre 1839, de fin janvier 1840), et il insiste d'une façon toute particulière sur la foi, sur la nécessité d'avancer dans l'esprit de foi (Lettre n° 1269). Il répète volontiers que notre foi doit se modeler sur celle de la Sainte Vierge (Lettre à la Mère Saint-Vincent, du 8 septembre 1840). Toutes les pages qu'il écrit sont pénétrées d'un amour très vif pour Marie, qui s'est accru jusqu'à la fin. Il a sur l'oraison, qu'il regarde comme « le pivot de toute vie chrétienne et religieuse, des conseils d'une expérience éprouvée : « Je crois que plus nous avons d'affaires, plus nous éprouvons de tracasseries et de contradictions, plus nous avons besoin d'oraison ». (Lettre à M. Meyer, du 26 avril 1840). On lira avec beaucoup d'intérêt les deux lettres sur le délai de l'absolution (à M. Chevaux, du 17 mars 1839) et sur l'utilité de différer la communion en certaines circonstances (à Mlle Rondeau, du 17 mai 1841).

En plus de tables analytiques et alphabétiques qui terminent chaque volume, deux tables générales, une de l'illustration, l'autre des notes historiques, sont très judicieusement placées en fin d'ouvrage. Cette correspondance immense, qui nous révèle jusqu'au fond la grande âme de M. Chaminade, suffit à le ranger à la suite des plus illustres fondateurs, S. François de Sales et S. Vincent de Paul. Les éditeurs qui, dans leur piété filiale, ont voulu élever un mouvement à la gloire de leur Père, ont magnifiquement réussi.

Marcel VILLER.

M. Viller, S. J. — *Dictionnaire de Spiritualité.* Fasc. IV. *Ascèse-Ascétisme* (suite). — *Basile (saint).* Col. 961-1280, Paris, Beauchesne, en souscription, 20 francs.

Ce quatrième fascicule donne d'abord la suite de l'important article *Ascèse, Ascétisme.* Les PP. Viller et Olphe-Galliard y résument

le développement historique pendant la période patristique ; le P. de Guibert s'occupe du Moyen-Age et de la période moderne, en terminant par quelques indications très précises sur les tendances actuelles. Le même discute ensuite quelques questions générales comme la raison théologique de l'effort ascétique, les degrés de l'ascèse, ascèse et prières, déviations et objections contre l'ascèse chrétienne. On trouvera enfin une esquisse aussi neuve qu'intéressante de la psychologie de l'ascèse par le P. A. Willwoll. Comme on le voit cet article capital a reçu les développements qu'il mérite et pour l'histoire comme pour les idées offre une riche matière bien ramassée et d'une durable utilité. L'article consacré par le P. de Guibert à l'*ascétique* ou théologie ascétique en est le complément naturel et achève de mettre en pleine clarté quelques notions fondamentales se rapportant à la spiritualité, objet et nature de la théologie ascétique, rapports entre la mystique et l'ascétique dans l'unité organique d'une seule doctrine spirituelle, rapports de l'ascétique avec la morale et la pastorale Nos lecteurs y retrouveront des idées que la lecture de la Revue leur a rendues familières. Quelques articles bien étudiés sur divers sujets particuliers, au hasard de l'alphabet, complètent cet exposé d'ensemble : aspirations (notion et rôle dans la vie spirituelle) par M. Vansteenberghe ; attaches imparfaites, par Mgr Saudreau ; méditation des attributs divins par M. Pourrat ; avarice spirituelle par le P. de Guibert ; aveuglement spirituel par M. Legrand. Je signale en particulier l'article *Attention* dû au P. Vernay, excellente mise à contribution de la psychologie et de ses données, au profit de la spiritualité. La pratique liturgique est représentée par un certain nombre d'articles où il y a beaucoup à prendre. Le P. Delaye expose la théologie spirituelle du Baptême, tandis que le P. Daeschler rassemble nombre de détails sur la commémoration de ce sacrement : « pacte du baptême, Pâque annotine, renouvellement de l'esprit et des promesses » ; le P. Thurston traite de l'*Ave Maria ;* dom Gougaud de la dévotion à l'autel et aussi des bains, du baiser, de la barbe ; dom Lefèvre s'occupe de l'Avent mais son exposé fort ample aurait gagné à se restreindre à ce qui est l'objet propre de cette période liturgique, tout entière tendue vers la venue du Sauveur, et à ne point s'alourdir en particulier de considérations générales mieux à leur place à l'article Liturgie. Les rapports du droit canon et de la spiritualité sont touchés incidemment par deux articles de documentation sur les associations pieuses (P. Jombart) et sur les associations pour la sanctification du clergé (P. Brou) : physionomie propre et état actuel : 1° des sociétés communautaires, 2° des sociétés avec vœux de religion, 3° des associations simples sans vœux ni vie commune.

Comme dans les fascicules précédents, l'histoire de la littérature spirituelle est abondamment représentée. A signaler d'abord l'article

d'ensemble sur les *Autobiographies spirituelles* de M. Vernet, avec des indications très abondantes sur l'époque contemporaine. Cette énumération détaillée est précédée de quelques considérations générales judicieuses sur les formes diverses, l'histoire, les raisons d'être et la valeur de ce genre de littérature. L'article s'occupe exclusivement des autobiographies écrites par des catholiques ; il y aura lieu de compléter ailleurs par l'étude des écrits de ce genre dus à des non catholiques, chrétiens ou non. La période patristique est représentée par des articles sur la *Lettre de Barnabé* par le P. Lebreton ; Astérius, saint Athanase et saint Basile (celui-ci *à suivre*) par M. Bardy, Bacchiarius par le P. Duhr, saint Augustin par le P. Boyer. Dans ce dernier on trouvera une bonne mise au point des rapports entre la spiritualité augustinienne et la spiritualité classique et des influences de la philosophie sur sa pensée et son expression. Un article spécialement consacré aux apocryphes augustiniens (F. Cavallera), s'inspirant de la division adoptée par saint Augustin pour le classement de ses propres écrits, vise à fournir des renseignements précis sur les lettres, sermons et surtout les traités si nombreux mis indûment sous le nom du grand docteur. La spiritualité byzantine est représentée par Athanase l'Athonite (R. Janin) et Barsanuphe. Les détails que donne sur ce dernier le P. I. Hausherr font vivement regretter qu'un auteur aussi important soit pratiquement inaccessible, faute d'une édition abordable ou même d'une simple traduction. De nombreuses notices se rapportent aux autres périodes de l'histoire, quelques-unes dépassant avec raison le cadre étroit d'une simple biobibliographie : Aumont « le vigneron de Montmorency », si spirituellement mis en lumière par H. Bremond (Pourrat) ; la M. C. Baij et ses diffuses confidences autobiographiques du Sauveur (J. de Guibert), les frères Baiole (A. Valensin et M. Olphe-Galliard), le P. de Barry (Olphe-Galliard), la B. Baptiste Varani (J. Heerinckx), Balthazar de Sainte Catherine de Sienne, en qui le P. Gabriel de Sainte M. Madeleine fait connaître un des auteurs les plus représentatifs de l'école carmélitaine. Enfin, le regretté P. Testi décrit d'une manière concise l'œuvre et la littérature spirituelle des PP. Barnabites.

Ferdinand Cavallera.

CHRONIQUE

Reclus et recluses.

Parmi les formes de la vie solitaire, la réclusion a été l'une des plus originales et aussi l'une des plus durables. L'*Histoire lausiaque* a mentionné des reclus dans l'Egypte monastique de la fin du IVe siècle; Jean de Lycopolis par exemple. A en juger par ce que dit Grégoire de Tours en ses divers ouvrages, ils étaient fort nombreux dans la Gaule du VIe siècle. Et il y en a eu jusque dans les temps modernes. Le livre fondamental de dom L. Gougaud *Ermites et Reclus*, Ligugé, 1928, que connaissent tous nos lecteurs, reste la meilleure étude d'ensemble sur la réclusion. Mais voici que deux monographies, parues toutes les deux en 1934, viennent nous fournir de nouveaux et intéressants détails.

1. M. O. Doerr (1) étudie spécialement les reclus de l'Allemagne du Sud, mais après avoir consacré à la réclusion en général de longs développements, presque la moitié du volume.

La bibliographie très étendue et que sur plusieurs points complète l'introduction, mérite une attention particulière et témoigne de l'érudition très solide de l'auteur. Elle rendra de très grands services aux historiens. Aussi je n'hésite pas à signaler quelques lacunes : Dom J. M. Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine* (451), Paris, 1900, a tout un chapitre sur la réclusion, p. 36-43; l'abbé Arbellot, *Les ermites du Limousin*, Limoges, 1885, consacre dix pages aux recluses, p. 20-30, d'autant plus intéressantes qu'elles nous assurent l'existence de recluses au début du XVIIIe siècle et jusqu'en 1734, auprès de l'Eglise des Grands-Carmes de Limoges; E. Mathieu, *Les récluseries de Cantimpré et de Saint-Nicolas de Mons*, Mons, 1910; L. Sermat, *Inscriptions funéraires recluses à l'abbaye de S.-Amand,* dans les *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, 8e série, t. I, 1911, p. 193-224;

(1) Otmar Doerr, *Das Institut der Inclusen in Süddeutschland* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benedictinerordens herausgegeben von Ildephons Herwegen O. S. B., Heft 18), Münster, Aschendorff, 1934, in-8, XVI-168 p., RM. 8, 25.

[E. Reussens] *Notes et documents relatifs aux ermitages anciennement adossés aux églises*, dans les *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, t. V, 1868, p. 205-216; F. Prims, *Klüzenaers en Klüzenaaressen in Brabant*, dans les *Bijdragen tot de Geschiedenis*. t. XV, 1923, p. 616-625; Henri Fallon, *La recluse de S.-Nicolas*, dans les *Annales de la Société archéologique de Namur*, t. XXIV, p. 401-424; J. Habets, *Klüzen en Klüzenaars in Limburg*, dans la *Société historique et archéologique dans le duché de Limbourg-Ruremonde*, t. VII, 1870, p. 351-362; *Règles et Constitutions des Frères Hermites du Mont-Valérien, près Paris...*, Paris, 1776 (il est question de reclus dans l'Avertissement, p. XI-XVII. Le ch. XXVI, p. 377-386, donne les « règles des Frères Reclus »).

L'introduction nous fournit tous les renseignements désirables sur le concept et le nom de reclus, sur les sources et la critique des sources. Elle passe en revue successivement les actes des conciles, les règles des reclus, les lettres, les sermons, les nécrologes, les livres d'anniversaires, les chroniques, les vies, les mémoires..., bref, les documents historiques de toute espèce, littéraires et monumentaux.

Trois chapitres. Le premier expose le développement de l'institut des reclus en Occident. Le second décrit en détail la vie des reclus, le reclusage, la cérémonie d'entrée en réclusion, la discipline des reclus sous tous ses aspects. Le dernier chapitre enfin étudie l'histoire de l'institut des reclus dans tous les diocèses de l'Allemagne du Sud : Augsbourg, Bamberg, Coire, Eichstätt, Freising, Constance, Linz, Passau, St-Pölten, Ratisbonne, Vienne, Salzbourg, Wurzbourg. Un appendice est spécialement consacré aux reclus de Ratisbonne durant le moyen-âge.

L'ouvrage de M. Doerr est un modèle de recherche scientifique. Si nous avions pour tous les pays une étude analogue à celle qu'il vient d'écrire pour l'Allemagne du Sud, il nous serait facile de tenter une histoire complète de la réclusion.

2. Le livre de Madame la Comtesse Henri de Boissieu (1), d'un genre très différent, ne mérite pas de moindres éloges. L'auteur n'est point du reste à son coup d'essai, et le volume publié par elle en 1928 sur les carmélites en Belgique au XVIIe siècle avait été fort remarqué.

Jeanne de Cambry, dont nous avons ici la vie, est une recluse des mieux connues. Née à Douai en 1581 d'une famille noble de Tournai,

(1) Comtesse Henri de Boissieu, *Une recluse au dix-septième siècle*, Paris, librairie St-François-d'Assise, Gembloux, J. Duculot, in-12, 170 pages.

elle entrait en 1604 chez les Augustins de l'abbaye des Prés. Par suite de désunions dans ce monastère, dont elle souffrit beaucoup, elle passa en 1606 au couvent de N.-D. de Sion, situé, comme le premier, à Tournai. L'évêque de cette ville, Maximilien de Gand, l'envoyait, trois ans plus tard, réformer l'hôpital de Meim. C'est de là qu'elle devait partir, en novembre 1625, pour entrer dans le reclusage bâti pour elle auprès de l'église Saint-André de Lille, où elle demeura jusqu'à sa mort, arrivée le 19 juillet 1635. Le propre frère de la recluse, Pierre de Cambry, chanoine de Renaix, avec ses souvenirs personnels et la correspondance de Jeanne avec ses confesseurs, a écrit la vie de sa sœur ; il la dédiait en 1659 à l'évêque de Tournai, François de Gand.

On connaît de la recluse de Lille six ouvrages personnels : *Petit traité pour acquérir l'amour de Dieu*, écrit au sortir de son noviciat en 1605 et qui fut imprimé pour la première fois à Tournai en 1620 ; la *Ruine de l'amour-propre et le Bâtiment de l'amour divin*, écrit à partir de 1616, les trois premiers livres à l'abbaye des Prés, le quatrième à N.-D. de Sion, l'œuvre principale qui eut 4 éditions, la première à Tournai en 1623, et qui fut citée par Antoine Arnauld ; le *Flambeau mystique*, fruit, comme les suivants, de la réclusion de Jeanne et qui parut à Tournai en 1631 ; le *Traité de la réforme des abus du mariage* ; Tournai, 1655 ; la *Lamentation funèbre de l'âme captive dans son corps mortel*, Tournai, 1651 ; enfin un *Petit traité de l'excellence de la solitude*, Tournai, 1656.

Ecrite par une plume très experte qui, avec une sobrtété remarquable, excelle à dégager et à mettre en valeur le détail pittoresque, la nouvelle biographie de Jeanne de Cambry, tout en reconstituant d'intéressante façon, grâce à de patientes recherches, les milieux dans lesquels a vécu cette femme extraordinaire, est avant tout l'histoire de ses états d'âme, de sa vie intérieure, de sa spiritualité, des influences spirituelles qui se marquent dans ses ouvrages.

Une annexe (p. 125-163) dont les détails ont été puisés aux meilleures sources est une étude très fouillée des recluses de Belgique au XVII[e] siècle, telle qu'on ne la trouvera nulle part ailleurs. Car la réclusion qui était en décadence partout, restait en honneur dans les principales villes des Pays-Bas : même après la mort de Jeanne de Cambry, Bruxelles, Anvers, Luxembourg, Gand, Malines, Louvain gardaient leurs recluses. Et même dans la dernière de ces villes elles ont persisté jusque sous Joseph II (p. 142).

On voit donc qu'il faut corriger l'affirmation de l'article *Inklusen* du *Lexikon für Theologie und Kirche* (1), suivant laquelle la réclusion avait disparu au XVII[e] siècle. M. VILLER.

(1) « Nach dem 15 Jahrh. verlor des Itum seine Bedeutung u. erlosch im 17 Jahrh. ganz ». A. Bigelmair, t. V. Freiburg, 1933, col. 403.

Publications récentes.

— La maison d'éditions Desclée de Brouwer a confié à au R. P. Cayré, A. A. la direction d'une *Bibliothèque Augustinienne*, où doivent paraître des *Etudes* et des *Textes* destinés à mettre en lumière pour le grand public les points fondamentaux de la doctrine de saint Augustin. Quatre volumes ont paru jusqu'ici de cette collection. Le premier est du P. Cayré lui-même : *Les sources de l'amour divin. La divine présence d'après saint Augustin* (in-12, 271 p., 12 fr., avec préface de J. Maritain). Il répond par son contenu à ce que le défunt M. Tanquerey aurait appelé les « dogmes générateurs » de la spiritualité de S. Augustin. C'est une synthèse dont le P. Cayré a rassemblé lui-même et systématisé les éléments destinés à montrer comment sous le signe de la charité, se présentent dans la doctrine augustinienne les notions communes à toute vie chrétienne, concernant le temple et l'image de Dieu, l'Homme-Dieu, le don de Dieu. Il y a là une mine très riche de pensées et de points de vue, qui introduit excellemment dans la connaissance générale de la spiritualité augustinienne, considérée dans ses fondements dogmatiques. Une abondante bibliographie la complète et une table détaillée des matières en facilite l'usage. Le second volume, dû à M. le chanoine Combès, bien connu lui aussi comme un augustinien de marque, commence la série des monographies de détail (*La charité d'après saint Augustin*, in-12, 324 p., 15 fr.). Le mot de monographie ne doit point donner le change sur le caractère de l'ouvrage. Ce n'est pas une dissertation érudite s'adressant exclusivement aux spécialistes. C'est un livre écrit, comme le précédent, pour le grand public, sous une forme attrayante, non pas une mosaïque de citations littérales mais un exposé personnel, tout pénétré de la pensée augustinienne, où les divers enseignements de saint Augustins ont ramenés à ces quatre thèmes : la recherche de Dieu par l'amour, l'amour de Dieu, l'amour de soi, l'amour du prochain. Trois appendices de caractère plus technique défendent la vraie pensée de saint Augustin contre les déformations de Baius, de Jansénius et des Quiétistes. Dans le troisième volume, qui nous intéresse moins directement, M, l'abbé Jolivet reprend une étude antérieure sur *Dieu soleil des esprits, la doctrine augustinienne de l'illumination* (XVIII-220 p., 12 fr.) et précise certains points en tenant compte des discussions et des travaux récents sur ce sujet où parfois des considérations étrangères à la recherche purement historique, le désir en particulier de concilier S. Thomas et S. Augustin, risquent d'égarer sur la vraie nature de la doctrine augustinienne. Ce travail abondamment documenté est un des meilleurs sur la question. Enfin, tout récemment vient de paraître un quatrième volume dû au P. Mellet, O. P.

L'itinéraire et l'idéal monastiques de S. Augustin (152 p., 10 fr.). Laissant de côté les questions plus techniques et les discussions qui mettent actuellement aux prises certains savants à propos de la règle augustinienne, tout en s'étant sérieusement documenté — sa bibliographie le prouve — l'auteur en quelques pages agréables à lire s'attache à dégager, en particulier pour ses confrères en spiritualité dominicaine, les caractéristiques de la vie religieuse personnelle de S. Augustin et les principaux aspects de l'idéal monastique tel que le révèle sa règle, le tout éclairé d'ailleurs par des passages parallèles des autres œuvres,

— Madame Colette Yver dans son volume sur *L'Eglise et la Femme* (Paris, Spes, in-12, 308 p., 12 fr.) met tout d'abord au point la fameuse anecdote du Concile de Mâcon, et, pour permettre de juger d'une façon plus juste le changement apporté par le christianisdans la situation de la femme, consacre un chapitre à la femme dans les civilisations antérieures : juive, romaine, grecque, germaine. Il s'en dégage la constatation que ce n'est point à proprement parler dans le domaine temporel : place dans la société, culture, indépendance économique et civile, que s'est exercée l'action de l'Eglise mais, ce qui importait autrement, dans le domaine spirituel, en proclamant l'égalité des âmes et en défendant cette égalité dans les institutions apparentées à ce domaine. C'est ce dont témoignent une série d'épisodes où l'auteur relève ce que l'histoire nous fait connaître sur l'attitude du christianisme, depuis le Nouveau Testament, avec les exemples et les enseignements du Christ et des apôtres jusqu'à Jeanne d'Arc. Suit un dernier chapitre sur l'Eglise et la femme moderne, qui précise la position que l'Eglise adopte par rapport aux problèmes que pose le féminisme. Cette analyse décharnée ne peut donner une idée de l'intérêt que présente ce livre, de la vie qui y circule, du pittoresque de certaines pages, du bon sens et de la modération qui l'animent. Je n'ai qu'un regret à exprimer : pourquoi le tableau historique s'arrête-il à l'aurore des temps modernes, c'est-à-dire juste au moment où, avec la création des congrégations religieuses enseignantes, hospitalières, missionnaires, l'Eglise allait, en montrant toute la confiance qu'elle mettait dans la femme, lui donner l'occasion de manifester, dans les diverses formes de la vie apostolique, toutes les énergies pour le bien que le baptême a mises dans son âme? F. C.

— Le R. P. M. Pontet a donné, cette année, une brillante série de Conférences quadragésimales dans la chaire qu'illustrait naguère le regretté P. Eymieu, à Saint-Joseph de Marseille. Réunies en plaquette sous le titre : *L'Homme moderne et la Prière* (Desclée De Brouwer, 111 p.), ces Conférences nous intéressent très particulièrement par le

point de doctrine spirituelle que l'orateur a parfaitement mis en valeur. Il a, du reste, étudié le problème de la prière dans toute son ampleur : psychologique, philosophique, théologique. Sa pensée, nourrie de la lecture des Pères et plus spécialement de Saint Augustin, est en même temps très au fait des philosophies modernes dont il ne refuse de discuter aucune des difficultés vraiment profondes et sérieuses. Constructive surtout, elle s'attache à nous montrer dans la prière comprise comme la cime du sentiment religieux, le plus haut sommet des aspirations humaines et la fin essentielle de l'Univers tout entier. Le profit qu'on trouve à lire pareil ouvrage s'égale au charme qui en émane. La langue assouplie et merveilleusement colorée de l'orateur lui a permis ce coup d'audace : mettre à la portée d'un vaste auditoire un problème qui touche aux plus difficiles questions de métaphysique et de psychologie.

— La Congrégation des Filles de Sainte-Marthe d'Angoulême est une de ces Congrégations nées, en province, de l'impulsion donnée par Saint Vincent de Paul aux œuvres charitables du royaume. Près de trois siècles d'existence attestent donc sa vitalité. Le R. P. Joseph Thermes, en nous racontant son histoire (*Les Filles de Sainte-Marthe d'Angoulême,* par Joseph Thermes, S.J., Toulouse, Ed. Privat, 1935, XXII-454 p., 25 fr.), ajoute une page instructive au livre d'or de la charité chrétienne en France. Un humble commencement, des contradictions, des vicissitudes parfois tragiques venant de l'extérieur ou de l'intérieur même de la Communauté; c'est la courbe d'évolution que tracent toutes les initiatives marquées au coin de la Providence divine. L'âme de chacune les distingue entre elles. On aimera le soin qu'a pris l'auteur de cette histoire pour nous peindre celle-ci d'une façon vraiment vivante à travers la spiritualité des membres qui ont le plus influé sur la vie de la Congrégation. C'est dans un esprit profondément intérieur et surnaturel que se trouve le secret de l'action féconde qui n'a point achevé son œuvre ici-bas. Vouées de par leurs origines au service des hôpitaux, les Filles de Sainte-Marthe ont élargi le cercle de leur influence, surtout au XIXe siècle où elles joignirent l'enseignement à la forme hospitalière de leur activité. Aujourd'hui, après avoir essaimé dans la région charentaise, et aussi à Paris, elles s'occupent d'œuvres diverses que continue d'animer une piété profonde et robuste. M. O.-G.

— Les fascicules CX-CXII du *Dictionnaire de Théologie Catholique*, récemment parus (1934), contiennent plusieurs articles à signaler ici. Outre les données d'ensemble sur la littérature ascétique polonaise et portugaise et celle des prémontrés, présentées par les articles *Pologne, Portugal, Prémontrés* et quelques notices individuelles d'écrivains comme Pomère, Postel, Poussines, plusieurs grands arti-

cles nous intéressent directement, tel : *Possession diabolique* (2635-2647) où le P. Roure, après quelques paragraphes sur la possession dans l'Evangile et depuis, traite, avec sa compétence habituelle, de la théologie et de la psychologie de la possession en faisant appel à la fois aux principes et aux exemples.

L'article *Prière* (XIII, 169-244) est un véritable traité. M. Fonck, s'inspirant des meilleurs auteurs, en particulier de saint Thomas et de Suarez, confrontés avec les auteurs contemporains, étudie successivement les sujets suivants : nature de la prière, diverses espèces, légitimité et convenance, nécessité et obligation, qualités et conditions, qui peut-on prier, que peut-on demander, valeur et efficacité de la prière.

A l'article *Prémotion physique,* le R. P. Garrigou-Lagrange présente avec ampleur l'apologie de ce système. Il aurait fallu ajouter un article traitant de la prémotion morale.

Au sujet de la Prédestination, une des questions les plus épineuses qui soient et des plus âprement discutées, la théologie catholique est représentée par deux systèmes qui ont chacun d'éminents patronages et qui sont nettement opposés. L'un et l'autre se réclament, comme il est naturel, des principes théologiques et de la tradition. Les lecteurs du *Dictionnaire* avaient donc intérêt à ce que le problème historique et théologique fût traité dans les meilleures conditions d'impartialité et de plénitude, c'est-à-dire en ne négligeant rien pour que d'abord le développement historique fût retracé d'une manière à la fois objective, complète et organique, à savoir en montrant comment ont réagi les unes sur les autres les diverses idées soutenues à ce sujet, aboutissant à des erreurs condamnées ou à des systèmes librement discutés. Pour ceux-ci le seul moyen d'éviter les inexactitudes ou les insuffisances était de confier l'exposé de chacun à l'un de ses représentants qualifiés : ainsi arguments favorables et réponses aux objections des systèmes opposés seraient équitablement et impartialement mis en lumière. La direction du *Dictionnaire* n'a cru devoir agir ainsi que pour le R. P. Garrigou-Lagrange et son école, qui a seule été admise à se faire entendre. Le résultat est que si l'on peut se réjouir d'avoir dans les nombreuses colonnes consacrées à l'article *Prédestination* une vue authentique des tenants de cette école sur les multiples problèmes d'ordre exégétique, historique et doctrinal que pose cette question, on est assez loin de compte pour le reste, en particulier en ce qui concerne l'histoire des doctrines.

Je m'en tiendrai à deux exemples. Pour ce qui concerne les Pères grecs, il n'est guère possible de souscrire à l'exposé et aux conclusions exprimées par le P. Simonin (col. 2815-2832) et de penser que ces Pères n'ont point envisagé le problème tel que nous le discutons aujourd'hui, saint Jean Damascène en particulier. Pour s'en

convaincre, il suffit de consulter le dernier travail *ex professo* paru sur la question (et que l'on s'étonne de ne pas voir même cité dans la bibliographie, puisqu'il a été publié en 1933), le tome II de la *Theologia dogmatica christianorum orientalium* du P. Jugie, A. A. (Cf. *De Deo uno*, c. 3, *de operationibus divinis* : *de praescientia*, *de relatione praescientiae divinae ad praedestinationem*, pp. 184-208 et *tr. de gratia*, pp. 723-750). Il y est dit (p. 750) : « Ut ex his omnibus clare patet, secundum graecorum conceptum, totum praedestinationis mysterium reponitur in praescientia Dei seu in illa praecognitione futurorum liberorum omnium vel potius futuribilium quae ex se nullum influxum habet in liberam determinationem voluntatum creandarum vel creabilium sed omne voluntatis divinae decretum ratione antecedit et ad scientiam simplicis intelligentiae revera pertinet. Caeterum ante Augustinum omnes Ecclesiae doctores cum graeci tum latini eandem sententiam communiter tenebant, teste Prospero qui ad ipsum Augustinum haec aliquando scripsit. « Retractatis priorum doctorum hac de re opinionibus pene omnium par invenitur unaque sententia qua propositum et praedestinationem Dei secundum praescientiam receperunt ut ob hoc Deus vasa honoris et vasa contumeliae fecerit quia finem uniuscuiusque praeviderit et sub ipso gratiae adiutorio in qua futurus esset voluntate et actione praeviderit ».

De même pour le Moyen-Age : l'exposé historique est ici d'une insuffisance déconcertante, qu'accentue une disproportion choquante entre la place faite à saint Thomas (douze colonnes) et celle faite aux autres maîtres (par exemple Scot, une colonne). Aucun compte n'est tenu des plus récents travaux — à peine une fugitive allusion à propos de Scot, — aucune mention des augustiniens, pas un mot de Bradwardin ni des hétérodoxes du Moyen-Age. Il faudra recourir, si l'on veut quelque information sur ce sujet, aux articles, vieux de plus de trente ans mais encore indispensables, du P. Portalié dans ce même Dictionnaire aux mots *Augustinianisme* et *Augustinisme*.

Je n'insiste pas, regrettant d'avoir à faire ces critiques graves, mais il importe de ne pas laisser s'accréditer l'opinion déjà exprimée que l'on serait ici en présence d'un travail vraiment définitif et conforme à toutes les exigences de l'investigation historique et d'autre part de rappeler que ce que l'on attend du *Dictionnaire de Théologie catholique* c'est moins de prendre parti entre les opinions diverses librement discutées, que d'offrir un répertoire objectif où chaque lecteur, de quelque opinion qu'il soit, puisse venir puiser en sécurité des informations exactes, complètes, bien au courant de l'état actuel des problèmes et des recherches, comme M. Amann en a donné à l'article *Pénitence* un très remarquable exemple. F. C.

BIBLIOGRAPHIE (1)

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1935)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Mgr **P. Nègre**. — Catéchisme théologique de la vie spirituelle et du mérite surnaturel. — Lyon, Vitte, in-24, 112, 3 fr. 50.

Mager A., OSB. — Mystik als Lehre und Leben. — Innsbruck, Tyrolia, in-8, 491.

O'Brien J. — An Outline of Psychiatry. — Saint-Louis, Herder, in-8, XVII-260.

Rosa E., SJ. — Classici, umanisti e mistici nelle pubblicazioni dei Fontes Ambrosiani.. — *Civ. Catt.*, 16 juin 1934, 591-602.

Bleienstein H. et **Laufer F.**, SJ. — Bücher und Aufsätze 1934. — ZAM, 10, 1-20.

Simonin HD., OP. — Chronique d'histoire de la spiritualité moderne. VS, 42, suppl., 109-123.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Sertillanges A., OP — Recueillement. Dix minutes de culture spirituelle par jour. — Paris, éd. Montaigne, in-8, 224.

Petitot H., OP. — Introduction à la Sainteté. — Juvisy, éd. du Cerf, in-12, 270.

Dosda P., SSR. — L'union avec Dieu. Ses commencements, ses progrès, sa perfection. — Paris, Téqui, in-8, deux vol. de 512 et 560.

Maritain J. — Le chrétien et le monde. — *Revue de Phil.*, janvier, 1-22.

Gardeil A., OP. — Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne. — Juvisy, éd. du Cerf, in-12, 124.

Muller M. — La joie dans l'amour de Dieu. Paris, éd. Montaigne, in-8, 252.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*. EF : *Etudes franciscaines* ; M : *Manresa* ; MC : *Monte Carmelo* ; MST : *Mensajero de Santa Teresa* : NRT : *Nouvelle revue théologique* ; OGE : *Ons geestelijke erf* ; OGL : *Ons geestelijke leven* ; RS : *Recrutement sacerdotal* ; RSR : *Recherches de science religieuse* ; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* ; SC : *Scuola Cattolica* ; SZ : *Stimmen der Zeit* ; VC : *Vita cristiana* ; VS : *Vie Spirituelle* : VSo : *Vida Sobrenatural* ; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik*. Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Reetz B., OSB. — Die Lebensform der Getauften. — *Ben. Monat*, 17, 89-98.
Cuttaz F. — Les effets du baptême. Le don de Dieu à ses enfants. — Juvisy, éd. du Cerf, in-18, 270.
Joret F., OP. — Recueillements. — Paris, Desclée De Brouwer, in-12, 358, 15.
Huby J., SJ. — Religion et vie. Quelques réflexions sur l'« Activisme » religieux. — *Etudes*, 5 mars 1935, 577-590, à propos du livre du Dr Rademacher.
Lallinger A. — Gottesvereinigung. Der Weg zur Heiligkeit durch die Gottesvereinung. Ermutigungsbüchlein für beschauliche Seelen auf Grundlage der Lehre des hl. Joannes von Kreuz. — Fribourg (Suisse), Kanisiuswerk, in-8, 258.
Paré L., SJ. — Un avec Jésus. — *Prêtre et apôtre,* mars, 67-71.
Charton J. — L'âme transformée au Christ. — Paris, Librairie Saint-Paul, in-12, 390 p.
Kunel J. — Von Geheimnis Gottes in uns. — Salzburg, Pustet, in-8, 206.
Mersch E., SJ. — Corps mystique et humanité contemporaine. — NRT, 62, 225-237.
Orchard W. — The Way of Simplicity. — New-York, Dutton, 1934, in-12, 321.
Ryelandt I., OSB. — La fidélité dans la vie spirituelle. — *Rev. lit. et mon.*, 20, 125-137.
Riondel H., SJ. — Pax vobis. Aux âmes inquiètes. — Paris, Lethielleux, in-12, 1934, 302, 12 fr.
Legrand A. — De directione ad praxim prudentiae. — *Coll. Brug.*, 35, 46-54.
Marinez Gomez, J., SJ. — Relación entre la inhabitación del Espíritu Santo y los dones creados de la justificación. — *Est. eccl.*, 14, 20-59.
Arintero J., OP. — Los dones del Espíritu Santo y las virtudes infusas. — VSo, 29, 90-104, 166-180.
Ranwez A. — Les dons du Saint-Esprit (suite). — *Coll. Namurc.*, 29, 1-11.
Bernard R., OP. — La vertu infuse et le don du Saint-Esprit. — VS, 22, suppl., 65-90.
Drubbel A. — De acht Zaligheden. — OGL, 14, 299-309.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Pribilla M., SJ. — Charakter. — SZ, 128, 297-310.
Morice H. — L'apologétique de la joie. — *Revue d'Apologétique*, LX, 151-164

Vesco de Kereven. — Auprès de la souffrance humaine. — Lyon, Vitte, 241 p.

X. — D'une thérapeutique spirituelle du scrupule. — VS, suppl., mars, 141-153.

Broglie G. de, SJ. — Malice intrinsèque du péché et péchés heureux par leurs conséquences (suite). — RSR, 25, 5-44.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Aramendia J., CMF. — Las oraciones afectivas y los grandes maestros espirituales de nuestro siglo de oro. — MC., 37 (suite), 51-56, 99-114.

Gabriele di S. M. Maddalena, CD. — Il problema moderno della contemplazione mistica. — VC, 6 (1934), 703-740.

Osende V., OP. — Evolución y renovación mística. — VS, 27, 72-82.

Ey H. — Hallucinations et délires. Les formes hallucinatoires de l'automatisme. — Paris, Alcan, in-12, 192.

Compte rendu par M. G. Rabeau dans VS, 42 (suppl., 102).

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Herman E. — Les disciplines de la méditation. — VS, 42, 127-139.

Perroy H., SJ. — Mon pain de chaque jour. — Toulouse, Apostolat de la Prière, 1re partie, 253, 6 fr.

Fey Clara. — Quarante méditations sur la Passion de N.-S. J.-C., traduit d'après les manuscrits. — Avignon, in-32, Aubanel père, 318.

Charles P., SJ. — La prière missionnaire. Série de 33 méditations. — Paris, Casterman, in-12, 176, 10 fr.

Morice H. —L'âme de Jésus. — Avignon, Aubanel père, in-8, XII-356, 18 fr.

Thône P. — Sur le cœur de notre Sauveur. Lectures et méditations sur l'esprit de la réparation. — Paris, Desclée De Brouwer, in-12, 272, 10 fr.

Grandeurs mariales étudiées dans l'Ave Maria. Œuvre inédite d'un auteur français publiée par **Mgr Licari**. — Turin, Marietti, in-12, VIII-256.

Lotz JB., SJ. — Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte einer gesunde Wertlehre. — ZAM, 10, 1-16.

Brunet L., SJ. — Necesidad de la indiferencia. — M, 31-45.

Orlandis R., SJ. — El doble discernimiento de espíritus. — M, 11, 3-30.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Mourey F. — Manuel pratique de vie sacerdotale et religieuse. I. Vie personnelle du Prêtre. — Lyon, Vitte, 1934, in-12, 436 p.

Pinault J. — Discernement et culture des vocations. — Paris, Desclée De Brouwer, in-12, 325 pages, 15 fr.

Stockums W. — Der Beruf zun Priestertum. — Fribourg, Herder, 1934, 8°, VIII-260.

Gemelli A. — Il francescanismo. — Milan, 1933, XX-514.

Gemelli A. — Le message de saint François au monde moderne. Tr. franç. par **Ph. Mazoyer**. — Paris, Lethielleux, in-8, 420.

Van Neylen W. — Practische preeken ten gerieve vooral van bestuurders van kloosterzusters. Derde reeks. — Lierre, Taymans, in-12, 216.

Gaétan du St-Nom de Marie, pass. — Recrutement, formation, gouvernement de religieux. Méthode et exemples de S. **Paul** de la **Croix**. — Tonneins, *Revue de la Passion*, in-12, 241.

Robilliard J., OP. — La mystique du mariage chrétien. — VS, 42, 113-126.

Robilliard J., OP. — La grâce des noces chrétiennes. — VS, 42, 225-237.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

S. **Albert le Grand**, — *Le paradis de l'âme*. — Juvisy, éd. du Cerf, in-18, 224.

S. **Bernardino da Siena**. — Le prediche volgari ed. par le P. Ciro **Cannarozzi**, OFM. — Pistoie, Paconotti, 1934, 2 vol. in-8, XLVI-463 et 504.

Gratien de la M. de Dieu J. — La vraie doctrine de l'*aniquilación*. — VS, 42, 71-81 ; 283-288.

S. **François de Sales**. — *Introduction à la vie dévote* avec avant-propos et notes par **Ch. Forot**. — Paris, Garnier, 1934, in-16, XIV-312.

Massoulié A., OP. — Méditations de saint Thomas sur les trois voies purgative, illuminative et unitive. Nouvelle édition, introduction du P. **Florand**, texte revu par le P. **Adam**, OP. — Paris, Lethielleux, 1934, in-12, 321, 25 fr.

II. — Documents et Travaux

Bassi D. — L'etica cristiana nel discorso della montagna. — Florence, Le Monnier, in-16, 216.

Bardy G. — La spiritualité des **Pères apostoliques**. — VS, 42, 140-161, 251-260.

Martin Ch. — Les monastères du Wadi 'n Natroun — NRT, 62, 113-124, 238-252.

Muyldermans J. — **Evagre le Pontique** : les *Capita cognoscitiva* dans les versions syriaques et arméniennes. — *Le Muséon*, 46, 1934, 73-106.

Aubron P., SJ. — La marialogie de saint **Bernard**. — RSR, 1934, 544-577.

Walterscheid J. — **Deutsche Heilige**. Eine Gescichte der Reiches im Leben deutscher Heiligen. — Munich, Koesel, 1934, in-8, XII-468, 555 grav.

Dempf A. — Meister **Eckhart**. Ein Einführung in sein Werk. — Leipzig, Hegner, 1934, in-8, 238.

Schwarz R. — Das Christusbild des deutschen Mystikers **Heinrich Seuse**. — Greisswald, Bamberg, 1934, in-8, 96.

Gleumes H. — Die Stellung **Gerhard Groot's** und der **Windesheimer** zum Zisterzienserorden. — ZAM, 10, 35-51.

Reypens R., SJ. — Het toppunt der beehouwing naar **Jan van Leeuwen**. — OGE, 9, 29-60.

X. — Wat een Engelsche Mysticus ons leert over Vriendschap (**Denys le Chartreux**). — OGL, 14, 310-317.

Pfleger L. — Abt **Nicolaus Salicetus** von Baumgarten, ein gelehrter Cisterzienser des 15, Jahrhunderts. — *Archiv für elsaess. Kgeschichte*, 9, 107-122 (1493).

Suor **Domenica del Paradiso** (1483-1533). — Come i veri cristiani hanno a vivere . Brano di lettera inedita. — VC, 6, 1934, 763-775.

Rahner H., SJ. — Die Vision des hl. **Ignatius** in der Kapelle von La Storta. Ein Beitrag zur Geschichte und Psychologie des ignatianische Mystik. — ZAM, 10, 17-35.

Getino L. — Doctrinas de Fr. **Pablo de Léon**. La guia del cielo. — *Ciencia Tomista*, 1934.

Paulino del SS. S. — Una carta interesante del P. **Gracian**. MST, 10, 41-44.

Lettre inédite du 23 août 1577 à un Carme chaussé concernant les affaires de la Réforme.

Ruiz S., OSB. — Doctrina espiritual de la oración. V. Dom **Baker**. — VS, 29 (1932), 371-379.

Baumann F., SJ. — P. Philipp **Jeningen** SJ. ein priesterlicher Führer für unser Zeit. — ZAM, 10, 52-62.

Baudiment L. — **François Pallu**, principal fondateur de la Société des Missions étrangères (1626-1684). — Paris, 1934, 500 p.

Kerbiriou L. — Les missions bretonnes. Histoire de leurs origines mystiques. — Brest, Le Grand, 1933, in-8, 250.

Truc G. — **Bossuet** et le classicisme religieux. — Paris, Denoël, 1934, in-8. 238.

Chérel A. — **Fénelon** ou la religion du pur amour. — Paris, Denoël, 1934, in 8, 283.

Salvini A., OSB. — D. Francesco Rasi mistico benedettino del secolo XVII. — VC, 6, 1934, 776-787.
D. Francesco Rasi, OSB — Lettere inedite. — VC, 7, 44-78.
Back A., CMF. — De donis mysticis B. P. Antonii M. Claret. — *Ibid.*, 87-92.
Aramendia J., CMF. — Magister spiritualis (le B. Claret). — *Comm. pro religiosis*, 16, 75-86.
Aramendia J. — El B. A. M. Claret y lo Ejercicios Espirituales. — M. 11, 61-79.
Garrigou-Lagrange R., OP. — La vie intérieure de Mère Marie de Jésus (Deluil-Martiny). — VS, 42, 162-179.
Schneider C. — Die Kreuzigung Bernadettes. — ZAM, 10, 62-70.
Paulot Mgr. — Le message doctrinal de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus à la lumière de saint Paul. — Juvisy, éd. du Cerf, in-18, 156.
Lestra A. — Le Père Chevrier. — Paris, Flammarion, in-15, 285, 12.
Grabmann M. — Pater Anton Jans. Eine Mystikerleben der Gegenwart. — Munich, Ars sacra, 1934, in-12, 251.
Valla A., SJ. — El R. P. Ramon Ruiz Amado (1861-1934). — *Razon y Fe*, 107, 224-238 (avec la bibliographie).
Höcht JM. — Beauraing. Banneux Onkerzeele. Die Wahrheit über die belgischen Muttergottes-Erscheinungen und aussergewöhnlichen Heilungen. — Wiesbaden, 1934, in-12, 152.
Schellinck A. — Beauraing. Vers une explication surnaturelle. — Namur, 1934, in-12, 136.
Maes G., CSSR. — Beauraing. Observations sur l'étude de M. De Greeff. — Louvain, librairie Saint-Alphonse, in-12, 416.

J. N. — Les startzy. — VS, 42 (suppl.), 91-101.
Tissington Tatlow. — The Story of the Student Christian Movement of Great Britain and Ireland. — Londres, 1934, XXI-944.
Horten M. — Der Pantheismus in der islamischen Mystik. — *Sophia*, 3, 14-20.
Lator E. — Islamismo e cristianismo en la ultima obra del Sr. Asin Palacios. — *Razon y Fe*, 107, 358-370.
Messina G., CSJ. — Pensiero buddista e pensiero cristiano. — *Civ. Catt.*, 18 août, 347-357.
Johanns P. — Vers le Christ par le Vedanta. II Vallabha. Traduit de l'anglais par M. Gauthier. — Louvain, 1933, X-242.
Kelly T. — Santayana and the Mystic's Moment. — *Anglican Review*, 17, 1-14.

QUATRE LETTRES INÉDITES DU P. LOUIS LALLEMANT

Le 5 avril dernier ramenait le troisième centenaire de la mort du Père Louis Lallemant dont la *Doctrine spirituelle* continue à exercer une influence si profonde. Nous sommes heureux de pouvoir à cette occasion publier quatre lettres inédites de ce grand maître de la vie intérieure, que nous devons à l'obligeante amitié des PP. Mitsche et Daeschler. Ils en ont transcrit le texte et assuré la présentation. Ces lettres sont intéressantes à la fois par leur contenu qui nous montre Lallemant dans ses relations quotidiennes et sa direction familière et aussi parce qu'elles sont l'unique échantillon qui nous reste de son œuvre authentique, la *Doctrine spirituelle* ne nous étant parvenue que par l'intermédiaire de ses disciples. Il faudra donc tenir compte de ces nouvelles données pour résoudre certaines questions d'authenticité où la considération du style personnel de Lallemant peut jouer un rôle important. Sans doute l'écriture d'une lettre familière est toujours plus négligée que celle d'un traité composé en vue de l'impression mais cependant certaines qualités foncières doivent s'y retrouver. Il sera peut-être plus facile désormais de faire la part qui revient à Rigoleuc ou à Champion dans la présentation de la pensée même de Lallemant.

Ces lettres appartiennent à un fonds d'archives dont le P. Mitsche a la garde. On possède des quatre une copie qui date du dix-huitième siècle et où ne manquent ni les erreurs de lecture ni les lacunes. Heureusement pour trois d'entre elles il existe encore les originaux dont l'écriture est parfois difficile à déchiffrer. Les copies ont été soigneusement collationnées avec ces originaux et c'est d'après ces sources qu'est établi le texte donné ci-dessous.

Lorsqu'il écrivait ces lettres, le P. Lallemant était ins-

tructeur des Pères du troisième an, à Rouen. Le destinataire nous est connu par certains documents se rapportant à l'histoire du collège de Clermont (plus tard Louis-le-Grand) et surtout par la *Vie du Vénérable Père Bernard* due au P. Jacques Lempereur (Paris, 1708). Il s'agit de Pierre Boutard, né le 22 janvier 1582, et attaché au collège de Clermont en qualité de procureur des pensionnaires. Il était encore laïque et l'on trouve son nom mentionné deux fois au moins parmi les bienfaiteurs du Collège : « 1620, 9 avril, fondation par Pierre Boutard, bourgeois de Paris, de 200 livres de rente pour l'entretien de l'un de ses neveux en théologie. — 1622, mars : donation par M. Boutard de 4.000 livres, donation accrue par M. Boutard de 4.000 livres, donation accrue par la suite jusqu'à 12.000 livres (1). Ses fonctions le mettaient en rapport avec le P. Procureur du Collège, le P. Marnat qui était en même temps directeur spirituel de Claude Bernard dit le pauvre prêtre. Le P. Lempereur raconte (2) que Cl. Bernard étant en difficulté avec son domestique, frère Jean « surnommé Jean de la Croix » parce qu'il était celle de son maître, en raison des extases qui prolongeaient sans fin le service de sa messe, le P. Marnat lui donna « un homme d'oraison qui regardait comme une faveur singulière d'assister ce prêtre si favorisé de Dieu ». Boutard fut ainsi plus d'une fois témoin de ses extases Le P. Lempereur ajoute plus loin (3) que le P. Bernard « avait même des laïques sous sa direction... Notre Compagnie lui doit le bon Père Boutard. C'était un saint homme fort habile dans les affaires et qui s'était fait un devoir et une dévotion de servir tous les jours le P. Bernard à l'autel. Après la mort de ce saint prêtre, il se retira au noviciat des jésuites qui, charmés de sa vertu, l'invitèrent à entrer dans leur Corps. Il eut quelque peine à s'y résoudre, parce qu'il avait peu étudié, mais comme on lui eut levé cet obstacle, il se con-

(1) G. Dupont-Ferrier, *Du Collège de Clermont au Lycée Louis-Le-Grand*, Paris, 1925, t. III, pp. 200, n. 38, et 201, n. 45. Le nom s'écrit Boutart et Boutard; la copie a lu Boulard. Sur le rôle des procureurs, au collège, voir ce même ouvrage, t. I, p. 50.

(2) Vie, etc., p. 71; éd. de 1834, p. 51.

(3) Vie, etc., p. 251, éd. de 1834, p. 160-161.

sacra entièrement à la Compagnie, pour avoir soin des affaires temporelles. Il y a vécu avec une très grande édification et après avoir rendu de grands services au collège de pensionnaires de Bourges dont il était procureur. On s'y souvient encore de mille choses qui font voir qu'il avait une simplicité, une humilité et un amour de Dieu dignes des premier siècles de l'Eglise et l'on dit qu'il avait pour la sainte Vierge un si grand respect et un si grand attachement que, pendant toute sa vie, il n'a jamais manqué de balayer sa chapelle toutes les semaines ». Le P. Lallemant, resté jusqu'en 1628 professeur de théologie au collège de Clermont semble l'avoir lui-même dirigé depuis 1627 et c'est à ce titre qu'il lui écrit en 1630 et 1631, date des lettres inédites. Il est d'ailleurs inexact que Boutard ait attendu la mort du « pauvre prêtre » (1641) pour entrer dans la Compagnie, puisqu'il devint novice le 31 mars 1636. Il fit ses derniers vœux comme coadjuteur spirituel, le 16 septembre à Bourges et y mourut chargé de jours et de mérites, le 18 juillet 1669.

Nous nous bornons à l'annotation indispensable due en grande partie au P. Daeschler. On trouvera une étude doctrinale plus développée, outre le texte même des lettres, dans la nouvelle édition de la *Doctrine spirituelle* que le R. P. Pottier doit faire paraître au cours de cette année. R. A. M.

Lettre I (autographe)

Monsieur. La paix de Jésus prince de paix regne tousjours en vostre esprit. Iai leu ce que vous m'avez envoié. Pour ce qui est de la piete envers Nostre Seigneur il est tres vrai quil est la porte pour entrer dans la divinité, puis quil la dit lui-mesme, il fault neantmoins en cela comme en toutte aultre occupation soit de devotion soit d'exercice des vertus, se garder des bonnes opinions de soi mesme s'estimant avoir de la devotion envers Nostre Seigneur, nous pouvons bien reconnoitre les bons sentimens que Dieu nous en donne pour l'en remercier, mais il faut bien souvent penser que ce que nous en avons est bien peu de chose, joint que c'est par nostre faulte que nous n'en avons beaucoup plus, et que le peu qui nous est presenté de Dieu

nous le recevons très mal, et ne nous en servons pas selon ce qui convient. Si vous pouvez aisément et sans bruit recouvrer les Epistres du feu Cardinal de Berulle (4), vous y trouverez dans quelques unes de belles pensées et pieuses affections envers Nostre Seigneur. Au reste continuez tousjours à chercher la paix et la liberté de l'esprit. St Paul dit : Ubi Spiritus Dni ibi libertas : la ou est lesprit de Dieu la est la liberte et par ainsi estimez que vous profiterez aultant en esprit comme vous vous desengagerez de vos empressemens ; quand quelque chose inopinée vous arrive quelques fois, taschez aussi tost selon la grace qu'il plaira à Dieu de vous en donner de vous elever par affection a Nostre Seigneur, adorant le Conseil et Providence qu'il a dans cette mesme chose qui vous arrive, car rien ne nous arrive mesme de ce qui nous incommode et semble nous attirer au pesché ou a l'imperfection que Nostre Seigneur n'en ait une grande providence y pensant actuellement et vous l'envoiant pour vous faire advancer en son st service. C'est pourquoi il est convenable en tout mais particulièrement en tels accidens d'adorer sa ste providence en cela, et vous experimenterez que cela vous fortifiera contre les impatiences ordinaires et mouvemens inopinés.

Iespère continuer tousjours de prier pour vous ; faites la reciproque, s'il vous plaist pour toute nostre petite famille et particulierement pour celui qui est

Monsieur Vostre tout en Jésus nostre frère. Loys Lallemant.

De Rouen, 5 décembre 1630.

La presente estant deia toutte escrite et preste à vous estre envoiee, je viens d'apprendre quun seminariste sest allé rendre carme déchaussé (4 *bis*). Faites diligemment tout le possible au plus tôt pour le frere du R. P. Bernier (5)

(4) Lettres aux religieuses de Notre-Dame du Mont-Carmel, Paris, 1628. Bérulle était mort le 12 janvier 1629.

(4 *bis*) Dans plusieurs collèges de la Compagnie de Jésus, où l'on donnait l'enseignement philosophique et théologique, était organisé à part un internat pour étudiants ecclésiastiques, sous le nom de Séminaire. Sur celui de Rouen, voir A. Degert, *Histoire des Séminaires français*, Paris, 1912, t. I, p. 75-76 et 85-88.

(5) Sur Claude Bernier, voir un article du P. Kleiser dans la

lequel est en ceste ville pour aultres occasions en attendant une semblable commodité. Il est bien honeste jeune homme.

a Monsieur
Monsieur Boutard
demeurant au college de Clermont.

Le cachet porte :
Dom Probat. Rothomag. Societ. Jesu,
de la Compagnie de Jésus à Paris.

Lettre II

(Copie ancienne).

Monsieur. La paix de Jésus soit tousjours avec vous, car qu'est ce que je vous scaurais désirer a ce nouvel an de meilleur que ce que les Anges a la venue de Nostre Seigneur ont annoncé aux hommes, nous serons bienheureux si nous y avons quelque part. Comme nous l'aurons avec une grande joie si à l'exemple de ces bons pasteurs qui entendirent ces cantiques celestes, nous cherchons et honorons l'enfant Jesus. Car c'est de l'innocence, infirmité et abjection de l'enfant Jesus que nous devons tirer force et esprit, et commencer à participer aux grands biens que nous avons en Jesus, iespère que ces festes passées vous auront [mis] l'esprit en de grands contentemens et estonnemens des mystères si divins particulièrement ce qui appartient à l'enfant Jésus, car ceux qui esclairés de la lumière divine s'appliquent à considérer et a adorer les tres saints mystères de l'enfance de Notre Seigneur, trouvent de grandes forces et grandes aides pour s'advancer en vertu, il peut bien tesmoigner l'amour qu'il faisoit de la pureté quand il a voulu faire un miracle, naissant d'une vierge. Miracle rare et unique, car en son

Zeitschrift für Aszese und Mystik, 2, 1927, pp. 155-164, une courte notice, dans le *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. II, 1931, pp. 216-217 et RAM, 8, 1927, pp. 196-197; t. 11, 1930, p. 322-323 et 396-406. Son frère, qualifié ici de jeune homme ne peut être le Me Pierre Bernier, procureur du collège de Clermont, à la date du 19 mai 1607, que mentionne Dupont-Ferrier, l. l, t. III, p. 25, N. 46.

enfance nous ne voions point d'autre miracle que celui-la, et ce miracle est aussi ancien que son entrée au monde. Voulant honorer cette tant désirée venue en ce monde par ce divin miracle, qui l'a plus annobli que toutes les richesses et pompes ne font la venüe au monde des princes et des roys. Miracle donc du tout singulier, car il ne s'en trouve point aucun semblable ni ne s'en trouvera jamais. Si Jesus a guari des malades ou ressuscité des morts, d'autres par sa grâce l'ont fait, mais il est né d'une vierge tout seul, et cet honneur lui est tellement propre que iamais aulcun n'y a participé ni n'y participera. Vous voiez donc (ce) que ce temps ici iusques a la Purification est consacré pour les ames devotes a une particuliere étude de la pureté, vu même que la très pure Vierge qui n'avoit aulcune tache et qui a tousjours esté plus pure que les esprits bienheureux, s'est ce temps ici comportée comme si elle eut eü besoin de cela. Qui pourra encore expliquer l'obligation que toute la gentilité a aux mystères de l'enfance de Jesus, puisque les Mages princes de la Gentilité ont esté recu au service de l'enfant Jesus, lequel estant grand ne s'est pas par soi-mesme emploié à la conversion des Gentils, mais seulement par ses apôtres.

Avec vostre lettre javois recu vos autres papiers. Pour ce qui est du présent que vous desirez faire ici, je crois qu'il ne sera pas mal d'attendre que nostre R. P. Recteur (6) soit à Paris et pour l'emploi faites ce qui sera plus à vostre gré. Le seminariste duquel je vous avois escrit qu'il estoit allé pour se faire religieux est ici de retour au seminaire (7). Tachez tousjours à profiter de la connoissance de Nostre Seigneur, escoutant, lisant, interrogeant ceux qui vous en peuvent esclairer en quelque chose, ensuite vous aurez avec la liberté de l'esprit, beaucoup de richesses divines.

Je me recommande affectueusement à vos bonnes prières. De Rouen ce 14 janvier 1631.

Monsieur

Vostre tout en Jesus

Loys Lallemant.

(6) Le recteur du Collège de Rouen était alors le P. Julien Hayneufve qui devait l'année suivante remplacer Lallemant comme instructeur des Pères du troisième an.

(7) Voir le post-scriptum de la la lettre précédente.

Lettre III (autographe)

Monsieur La grâce et paix de Dieu Nostre Père et de Nostre Seigneur Jesus Christ. Iai receu vos lettres avec les autres papiers. Pour répondre à ce que vous me demandez, quand j'aurai recu les livres du R. P. Rubéric (8) que vous nous envoiez, je ne manquerai d'en présenter un de votre part à nostre R. P. Recteur (9), et l'aultre je le pourai lire afin de vous mander sil vous est propre. Pour la suite de vos méditations, prenez en Monsieur Bourgoin (10) sur les litanies de Jésus ce qui sera plus selon vostre dévotion car toutes les matières ne sont pas esgallement abondantes et succulentes, il a aussi de belles choses sur les litanies de la Vierge qu'il est bon durant l'année de quelquefois insérer parmi celles de Jésus, d'aultant que cela porte grandement à la douceur et honnesteté, que si davanture vous trouvez quelque livre qui traite bien de la passion, vous le pouvez méditer tout ce quaresme si vous y avez la dévotion, ou bien le commencer les derniers quinze jours. Après Pasques vous pourrez prendre des méditations appartenantes à la vie glorieuse de Jésus, suivant tant que vous pourrez l'ordre des festes de la ste Eglise qui quasi toutte l'année est occupée à celebrer les diverses grandeurs de Jésus dedans ses litanies ou aultrement. Il n'est pas nécessaire d'interrompre les bons sentiments que Dieu vous donne à la ste messe, afin de vous souvenir de la très ste passion de Jésus, abandonnez vous totallement à la conduite de la grâce et aux mou-

(8) On lit plutôt *Rublic*, mais l'identification, proposée par le P. Viller, paraît certaine. Il s'agit du P. Rubéric (Séverin), « provincial des Recollets de Guiene », qui avait publié en 1622, à Bordeaux : *Exercices spirituels propres pour pousser une âme par voie-d'abnégation et d'union à Dieu jusques au sommet de la perfection chrétienne et religieuse*, et à Paris, en 1623, une nouvelle édition revue et augmentée du même ouvrage, sous le titre : *Exercices sacrés de l'amour de Jésus consacrés à luy-mesme*. Le P. M. Lekeux et Mlle Saeyeys en ont donné une adaptation en 1927 dans la collection *Caritas* (Paris, Bloud). On trouvera dans la préface de cette édition quelques détails sur l'auteur et sa spiritualité.

(9) Voir note 6.

(10)

vements du St Esprit et il vous donnera la piété forte et paisible envers la ste passion de Nostre Seigneur lors qu'il plaira à sa divine Maiesté, et vous trouverez par expérience que vous acquerrez la liberté de l'esprit, perdrez peu à peu l'opinion que vous pouviez avoir d'estre ou d'avoir esté dévot à la passion et cependant y aurez plus de solide et sublime pieté qu'auparavant. Nous avons commencé l'heureuse entrée dans le mois de mars qui doit estre tout dédié au grand St Joseph pour le moins iusque a l'Annonciation et alors il faudra ioindre Jésus et Marie a Joseph. O Monsieur dilatez vostre cœur et en vostre particulier puisque publiquement la chose n'est pas permise, honorez ce grand St tous les jours soit par quelque acte de vertu soit de dévotion, benissant Dieu pour les grâces qu'il lui a faites soit endurant les petites occasions qui se peuvent présenter chasque jour d'endurer, soit daultres facons, ie vous en supplie, taschez à l'honorer tous les jours de ce mois, et vous verrez qu'il vous aidera puissamment et facilement et abondamment, plus que vous ne sçauriez désirer, particulièrement pour servir de cœur a Jesus et a sa très sainte Mère. Ie crois qu'il est bon aussi de vous advertir que ce mois on célebre en divers endroits la feste de St Gabriel que quelques-uns estiment avoir esté l'ange gardien de la Vierge. Or bien cela est certain qu'il a pour office ce qui touche le mystère de l'Incarnation. C'est pourquoi ceux qui desirent estre eclairés touchant ce mystere se doivent recommander fort a ce grand Archange qui a servi si fidellement Jésus Marie et Joseph. Ie suis bien aise que vous vous soiez mis de la Congregation de Jesus (11). Pour votre livre spirituel voiez si le P. Arias en l'Imitation de Je-

(11) Nous ignorons de quelle congrégation il s'agit. Bourgoing, nous apprend Batterel (Mémoires, éd. Ingold, t. II, p. 296, n. 1), « avait dressé en 1629 des règlements pour une association de messieurs, qui subsiste encore dans notre maison d'Aix, avec beaucoup d'édification et ils furent imprimés sous ce titre : *L'association à la famille de Jésus et Marie sous la protection de saint Joseph*; Lyon, Pillehotte, 1633. Peut-être s'agit-il de cette association. En tout cas, l'on remarquera comment à ce moment jésuites, oratoriens, carmélites et l'on peut dire tous les spirituels en vue font une large place dans leur dévotion non seulement à Jésus et à Marie, mais aussi à saint Joseph qu'ils leur associent étroitement.

sus (12) vous peut aider ; il a trois tomes : au premier il traite de l'estude de Jesus, aux aultres des vertus ; il est solide et saint, sil ne vous revient pas prenez en quelque aultre qui soit de Jesus, car pour vous connoitre c'est assez de ce que vous (écrivez et menvoiez). Ie me recommande de cœur a vos bonnes prières

Monsieur

votre tres humble serviteur en Jesus

Loys Lallemant.

Je vous supplie de presenter mes humbles recomandations, si vous le jugez a propos, au R. P. Milquin, et au R. P. Petau (13).

de Rouen ce 8 mars 1631

†

A Monsieur...
Monsieur Boutard
demeurant au College de
Clermont
De la Compagnie de Jésus
a Paris

(sceau)
Domus Probationis
Rothmag Societatis
Jesu
I H S

LETTRE IV (autographe) (14)

... La lecture de Monsieur de Genesve ne vous peut

(12) Fr. Arias (1533-1655), jésuite espagnol, avait publié à Séville, en 1591, en deux volumes in-4° le *Libro de la Imitacion de Cristo nuestro Señor* qui eut diverses éditions et fut traduit en français et publié à Paris chez Nicolas Buon en 1625, 3 volumes in-4°. Une traduction italienne avait précédé en 1609 et un autre en latin, en 1610. Ce livre et quelques autres du même genre montrent combien est erronée la fameuse phrase de Bourgoing, écrivant au sujet de Bérulle : « Il fut envoyé comme un nouveau saint Jean pour montrer Jésus-Christ au doigt... Cette piété s'était grandement refroidie, les docteurs n'avaient pas la pratique si particuliére d'enseigner Jésus-Christ ni les chrétiens le zèle de l'apprendre », et celle d'Amelotte : « Le gros du christianisme s'était refroidi dans l'ancienne et nécessaire dévotion envers Jésus-Christ ».

(13) Le P. Milquin fut longtemps professeur de théologie scolastique au collège de Clermont ; le P. Petau y enseignait l'Ecriture Sainte ou « théologie positive ». Le P. Lallemant y avait été leur collègue jusqu'en 1628. Cf DUPONT FERRIER, l. l., t. III, pp. 41, n. 303, et 46, n. 349 ; les deux personnages Melquin et Milquin sont à identifier.

(14) La lettre est autographe, mais il n'en est conservé qu'un fragment. Elle porte le n. III, à tort, comme l'indique la date de la lettre antérieure. La fête du Saint-Sacrement tombait en 1631 le 19 juin.

estre que bonne (15). Car ses escrits sont propres pour oster les empressemens et petitesses du cœur avec les tendresses de l'amour propre. Pour cette octave du Saint Sacrement c'est une bonne chose de desirer grandement d'estre uni fort estroitement avec nostre debonnaire Seigneur principalement en la ste communion puisque c'est pour cela qu'il se donne à nous en qualité de viande. Ainsi après la communion fault sesjouir mais avec une filiale et très grande ferveur de ce qu'il unit son sacré corps au nostre, son sacré sang au nostre, sa sainte ame a la nostre, enfin soymesme entierement à nous entierement d'une sorte d'union que les plus doctes ne savent comprendre et selon laquelle Nostre Seigneur dit a St Augustin je ne serai pas changé en toi mais tu seras changé en moi (16), heureux eschange ! et cette merveille se fait plus ou moins à proportion qu'une âme a de la sainteté ; que si nous estions fideles le reste du iour que nous avons communié, l'on ne sauroit estimer les admirables effets qu'auroit en nos âmes la suivante communion. Priez-le qu'il me pardonne tant de pechés que je commis contre ce tres auguste sacrement et m'obtenez la grace d'estre tel en son endroit qu'il désire que j'y sois c'est pourquoi je me recommande de cœur à vos bonnes prières.

Monsieur

Votre tout en Jesus
vrai espoux des cœurs
Loys Lallemant.

Cette veille du Très
St Sacrement
l'an 1631 (17)

(15) *Vous* est en surcharge ; Lallemant avait d'abord écrit : *à V. R.*

(16) *Confessions*, l. 7, ch. 10, n. 16. L'application à l'Eucharistie est étrangère au texte qui vise directement les rapports avec Dieu.

(17) 18 juin. Même adresse finale que pour la lettre I.

VIE SACERDOTALE, VIE RELIGIEUSE ET PERFECTION

COMMENT SE POSE LA QUESTION ?

Devant le jeune homme qui se sent appelé à servir Dieu comme prêtre, une question se pose naturellement : vaut-il mieux pour ce service de Dieu auquel je désire me consacrer, que j'entre dans le clergé de mon diocèse ou que je demande mon admission dans un ordre religieux ?

A vrai dire, si naturelle que soit cette question, il est un grand nombre de cas (et je serais porté à croire que c'est la grande majorité) où elle n'est pratiquement ni discutée, ni même envisagée ; les circonstances extérieures, empêchant la réalisation d'une des deux hypothèses, ou aiguillant naturellement l'âme vers une des deux formes de vie sacerdotale, seule vraiment connue, seule vraiment proposée au choix, ou encore l'action intérieure de la grâce ne faisant tomber que sur un seul des deux termes cette lumière sans laquelle « non capiunt verbum istud » (Mt. 19, 11), ou encore, hélas ! en dehors de ces dispositions Providentielles, une action abusive des hommes manœuvrant, de bonne foi le plus souvent, pour amener un jeune chrétien au choix qui leur paraît à eux le meilleur pour les intérêts de Dieu tels qu'ils les entendent, autant de causes qui feront que, pour beaucoup d'âmes, être prêtre et entrer dans le clergé de son diocèse, ou être prêtre et entrer dans tel ordre religieux, ne forment en définitive et pratiquement qu'une seule hypothèse en face du mariage et de la vie de famille. Toutefois, si large que soit la part de ces vocations par lesquelles Dieu dirige providentiellement les âmes vers le poste où il les veut, de celles aussi que viennent fausser en partie des interventions humaines empêchant la libre action de la grâce, il reste toujours un grand nombre de cas dans lesquels la question du choix entre le clergé diocésain ou un ordre religieux se pose expressément, souvent de façon aigüe, angoissante, à des âmes généreuses, désireuses de se donner à Dieu le plus pleinement possible, de se conformer en tout aux moindres désirs de sa volonté sur eux ; sans parler des cas, nombreux eux aussi, de jeunes prêtres, déjà ordonnés et entrés au service d'un diocèse, qui se

demandent si, pour eux, cette pleine conformité à la volonté de Dieu n'est pas dans ce qui leur paraît un don plus total d'eux-mêmes, l'entrée en religion.

Il faut avouer du reste que, même dans ces cas, la question est souvent bien mal posée. Et je ne parle pas seulement de certains dilemnes simplistes dont on serait tenté de sourire, n'était le respect que l'on éprouve pour les grands noms dont ils peuvent parfois se réclamer plus ou moins explicitement, n'était surtout la gravité surnaturelle de la question qu'il entendent résoudre en un tour de main : Voulez-vous être le « religieux du Christ » ou le religieux de S. Benoît, de S. Dominique, de S. François, de S. Ignace ? Préférez-vous assurer dans la vie religieuse le calme et la sécurité de votre vie sacerdotale, ou acceptez-vous la pleine mêlée du combat pour les âmes et pour le service de Dieu ? Voulez-vous vous donner à Dieu totalement par l'holocauste de la vie religieuse, ou vous réserver l'indépendance et les aises que vous pourrez conserver dans le clergé séculier ?

Je ne nie assurément pas qu'en fait bien des jeunes gens se soient posé la question et l'aient résolue dans des termes aussi simplifiés ; et précisément, lorsqu'une telle simplification n'est pas l'effet d'une suggestion humaine intéressée, je crois que c'est la Providence qui la permet pour ses desseins. Mais nous, directeurs, nous n'avons pas le droit de répondre en termes aussi sommaires à une âme qui nous interroge : ce serait abuser de notre rôle et risquer d'aller contre la volonté de Dieu qui voulait se servir de nous pour mettre cette âme en état de faire son choix dans la plénitude de la lumière surnaturelle. Or cette pleine lumière surnaturelle demande que la question soit envisagée sous tous ses aspects réels, si complexes, alors que souvent un seul d'entre eux est pratiquement considéré.

La chose s'explique facilement du fait que la question est très vieille, qu'elle a été bien des fois âprement discutée depuis le temps des Pères de l'Eglise jusqu'à nos jours, que les termes concrets du problème ont notablement varié selon les formes successives de la discipline ecclésiastique et les tendances diverses de la vie chrétienne et sacerdotale au cours des siècles ; d'où il résulte que souvent on apportera pour résoudre le problème actuel des textes de S. Chrysostome, de S. Grégoire, de S. Thomas d'Aquin ou de S. Vincent de Paul qui, appliqués au cas présent matériellement et sans tenir un compte suffisant de la question précise à laquelle ils répondaient, bien loin d'éclairer les choses, risquent de les embrouiller et même de suggérer des conceptions qui, dans les conditions actuelles de la vie sacerdotale, sont nettement erronées. Il ne saurait évidemment être question dans cet article de retracer, même sommairement, l'histoire de ces comparaisons entre vie sacerdotale et vie religieuse.

Mais il peut n'être pas inutile de chercher à déterminer le plus clairement et le plus exactement possible, en quels termes se pose aujourd'hui la question et sous quels aspects elle peut et doit être envisagée pour pouvoir être résolue, comme je le disais à l'instant, en pleine lumière surnaturelle.

Récemment, M. G. Lemaître, dans un opuscule excellent, traitait la question des vœux religieux faits par des prêtres restant dans le cadre diocésain, et il la résolvait parfaitement (1). La question que je voudrais préciser ici est plus générale et plus complexe encore, puisque c'est celle du choix entre le clergé diocésain et les diverses familles religieuses groupant des prêtres dans un cadre extra-diocésain. On pourrait presque la formuler ainsi : ce choix entre un ordre religieux et un diocèse, est-il du même ordre que celui qui peut être fait entre un diocèse et un autre, ou bien implique-t-il des éléments d'un ordre tout différent, affectant la tendance même à la perfection sacerdotale et la plénitude du service de Dieu ?

Une immense littérature a été publiée autrefois et de nouveau dans ces dernières années sur ce délicat sujet ; on me permettra ici de ne pas entrer dans l'exposé et la discussion des arguments et des conclusions formulées à travers ces innombrables écrits, de ne pas chercher à dissiper en détail toutes les équivoques, à répondre à chaque objection, à faire l'exégèse de chaque texte apporté dans un sens ou dans l'autre. Je voudrais éviter toute polémique et crois plus utile de grouper et classer le plus clairement possible les principes théologiques communément reçus et les faits actuels indiscutables, qui conditionnent la position et la solution du problème dont il s'agit. Je laisse donc aussi délibérément de côté les raisons individuelles qui peuvent influer très légitimement sur le choix en question : inaptitude ou moindre aptitude pour l'une des deux formes de vie sacerdotale, venant du caractère, de l'éducation reçue ou de toute autre circonstance ; attrait naturel pour tel genre d'apostolat, pour la vie contemplative. Ces raisons et bien d'autres peuvent et doivent être prises en considération à côté des motifs généraux, et pourront amener à modifier la conclusion qu'auraient suggéré ces motifs généraux pris en eux-mêmes. Mais, avant de peser ce que peuvent conseiller ou imposer ces contingences individuelles, il importe de bien se rendre compte de ce que valent les raisons qui tiennent à la nature même des deux formes de vie, et attirent l'âme vers l'une plus que vers l'autre, de discerner quelles sont celles de ces raisons qui restent au regard de la foi surnaturellement valables, et celles au contraire qui s'appuient sur des idées moins justes ou sur une

(1) *Sacerdoce, perfection et vœux*. Paris, Desclée, 1932 ; voir RAM, 1933, p. 200-203.

appréciation moins exacte de la réalité présente de ces deux vies. Aider un peu à mieux faire cette discrimination est tout le but de ces quelques pages.

I

Et d'abord les termes mêmes du problème : perfection du service de Dieu, vie sacerdotale dans le clergé d'un diocèse, vie sacerdotale dans un ordre religieux.

En matière de vie chrétienne et de service de Dieu, la perfection reste toujours ici-bas chose essentiellement relative. Elle n'est pas à proprement parler un état, un terme, que l'on puisse vraiment et pleinement atteindre, posséder en cette vie, puisque cette perfection peut toujours s'accroître et s'est, en fait, sans cesse accrue jusqu'au dernier jour chez les plus grands saints, même chez la Très Sainte Vierge, dont la sainteté et les mérites ont grandi jusqu'à sa bienheureuse mort. Définir la perfection sera donc moins caractériser un état que préciser une norme suivant laquelle une vie chrétienne devra être jugée plus ou moins parfaite, l'élément ou les éléments essentiels dont la croissance dans l'âme assurera la croissance de cette perfection de vie chrétienne, fera que notre service répondra plus pleinement à ce que Dieu désire de nous. De plus le degré de perfection que nous arrivons à réaliser en cette vie est encore relatif en ce que la valeur de cette perfection, sa valeur essentielle du moins, n'est pas en ce qu'elle est par elle-même, mais d'abord en ce qu'elle est l'acheminement nécessaire vers la perfection définitive du ciel, la gloire donnée à Dieu dans la vision intuitive et l'amour béatifique de son Essence ; c'est le rapport à ce terme, l'efficacité pour l'atteindre plus pleinement qui mesurera la perfection d'une vie ici-bas. Plus il y aura d'âmes qui auront le bonheur de mourir en état de grâce, et plus le degré de grâce sanctifiante possédé par elles au moment de leur mort sera élevé, plus grande sera la gloire éternellement donnée à Dieu par les hommes dans le ciel, plus parfaitement sera atteinte la fin de toute création ; tous les autres buts, dans l'ordre surnaturel, viennent se subordonner à celui-là et c'est donc par rapport à lui que, dans cet ordre, s'établit toute échelle de valeurs.

De là la définition classique de S. Thomas : « Secundum caritatem specialiter attendenda est perfectio vitae christianae » (II-II, q. 184, a. 1). Ce qui peut, semble-t-il, s'interpréter ainsi : la vie d'un chrétien est d'autant plus parfaite que, possédant la charité infuse et la grâce sanctifiante à un degré plus élevé, ce chrétien accomplit tous les actes de sa vie d'homme sous l'influence et le commandement de cette charité, d'une façon plus universelle, plus actuelle, plus intense. La raison fondamentale en est que, de la sorte, cette vie aboutira finalement à un degré de grâce sanctifiante plus élevé,

qu'elle constituera donc une tendance plus intense et plus efficace vers la fin dernière de la gloire éternelle à rendre à Dieu. Plus l'âme fera ainsi régner la charité en elle, plus elle réalisera non seulement l'œuvre de sa sanctification propre, mais aussi les œuvres de sanctification du prochain auxquelles Dieu veut la faire collaborer. La charité qui unit notre âme à Dieu sa fin dernière et la charité qui nous pousse à procurer l'union des autres âmes à Dieu leur fin dernière, ne sont pas deux vertus entre les exigences desquelles on pourrait imaginer un antagonisme quelconque ; elles ne sont qu'une vertu dont les actes divers sont hiérarchisés et harmonisés suivant « l'ordre de la charité » (II-II, q. 26, a. 1-13) et dont l'emprise sur l'âme augmente d'un seul et même mouvement sous quelque aspect qu'on l'envisage. Dans le choix entre deux états de vie, le critère pour juger de la valeur de chacun d'eux en fait de perfection sera donc son aptitude à nous faire réaliser plus pleinement ce domaine de la charité sur toute notre vie. Les autres considérations qui peuvent être faites, viennent toutes, en définitive, aboutir là ; les œuvres extérieures de zèle ou de bienfaisance restent toutes, dans l'ordre surnaturel, subordonnées à cette efficacité de la charité et de la sainteté intérieures assurant les grâces divines qui peuvent suppléer à tout et que rien ne supplée. Il n'est pas possible d'imaginer un cas où le souci d'un plus grand bien des âmes et d'une plus grande gloire de Dieu comme conséquence de ce plus grand bien, puisse faire renoncer un chrétien à un accroissement quelconque de ce domaine de la charité sur sa vie entière et donc de sa propre perfection ; l'âme pourra être amenée par ce souci à sacrifier tel ou tel moyen de procurer cette perfection, moyens suppléables par d'autres et surtout par la toute-puissance de la grâce de Dieu qui demande ce sacrifice, mais l'accroissement même de la charité et son emprise sur la vie n'auront jamais eux à être sacrifiés.

En face de ce premier terme, de ce but essentiel, de cette mesure fondamentale de la perfection de toute vie humaine, viennent se placer les deux autres termes de la question : vie sacerdotale dans le clergé d'un diocèse, vie sacerdotale dans un ordre religieux. Quels sont les éléments communs aux deux et ceux particuliers à chacun ?

Commun est, dans toutes les hypothèses imaginables, le caractère sacerdotal avec la sublime dignité qu'il confère, l'union qu'il réalise à un titre tout nouveau entre le chrétien et le Christ, les pouvoirs qu'il donne sur le corps du Christ et sur ses membres, la mission qu'il confie d'intermédiaire entre Dieu et les hommes. Tout cela existe au même titre chez tous ceux qui ont reçu l'ordination sacerdotale, du moine chartreux au curé de banlieue. Communs aussi seront nécessairement les moyens de sanctification inséparables du sacerdoce : célébration de la Sainte Messe, récitation de l'Office divin,

obligation de la chasteté perpétuelle (2); communes enfin les diverses obligations que la discipline actuelle de l'Eglise impose à tous les clercs, quels qu'ils soient, et qu'énumère le Codex Iuris Canonici, can. 124-142, cf. 805, 810. Aucun donc de ces éléments communs ne peut valablement être invoqué pour justifier la préférence donnée à l'une des deux formes de vie sacerdotale.

D'autres éléments *peuvent* être communs aux deux états, sans l'être toujours et nécessairement, vu qu'ils peuvent aussi manquer plus ou moins fréquemment dans les formes concrètes de l'un ou de l'autre état.

Le *travail apostolique* pour le bien des âmes, par la prédication, l'administration des sacrements, l'enseignement, la direction spirituelle, les œuvres charitables ou sociales, la presse, etc., est en réalité commun au clergé diocésain et à la plupart des ordres religieux; le nombre des prêtres religieux vivant dans les Ordres proprement contemplatifs (Bénédictins, Cisterciens, Chartreux, etc.) ne dépasse pas en fait la proportion de 1/10e dans l'effectif total des prêtres religieux; et encore faut-il remarquer que, parmi les membres de ces ordres contemplatifs, un nombre de prêtres assez considérable est, sous diverses formes et de manière plus ou moins habituelle, appliqué au service des âmes : retraites, direction, paroisses, voire même enseignement ou missions. Les autres ordres et congrégations ont tous un but expressément apostolique, qui pourra chez certains, comme les Carmes, se trouver subordonné à une fin contemplative primordiale, mais qui reste cependant partie intégrante de leur vie.

L'*obligation* de se consacrer la vie durant à ce service des âmes, que S. Thomas relevait comme élément essentiel de la perfection épiscopale (II-II, q. 184, a. 6), et faute de laquelle il se refusait à reconnaître comme état de perfection l'état des prélats inférieurs et des simples curés, est aujourd'hui en réalité commune, bien que avec une rigueur inégale, à la plupart des membres des deux clergés séculier et régulier. De plus en plus, en effet, pour l'ordination des prêtres séculiers, le titre canonique est celui du *servitium diœcesis vel missionis*, consacré par le Code, can. 981, titre comportant pour celui qui en bénéficie l'engagement que « se devoveat perpetuo diœcesis vel missionis servitio, sub Ordinarii loci pro tempore aucto-

(2) Je ne m'occupe ici que des conditions du sacerdoce dans l'Eglise latine actuelle : pour l'Eglise orientale unie, la question, à plus d'un point de vue, ne se pose pas de la même manière : d'une façon générale, on peut dire que la différence entre la vie du prêtre moine et celle du prêtre séculier y est beaucoup plus considérable que dans l'Eglise latine.

ritate ». Et toute la discipline actuelle de l'Eglise tend de plus en plus à n'admettre d'ordination sacerdotale qu'en vue de ce service, et non, comme le cas put être à d'autres époques assez fréquent, pour la simple dévotion de l'ordinand, quand ce n'était pas simplement pour pouvoir jouir d'un bénéfice sans assumer personnellement la charge d'âmes qui pouvait y être jointe. Aujourd'hui donc, il y a pour tous les membres du clergé diocésain, ou peu s'en faut, une vraie obligation de se consacrer au service des âmes dans le poste qui leur sera assigné par l'ordinaire; en fait, cette obligation n'est pas d'habitude urgée avec une telle rigueur qu'un prêtre qui veut se retirer du ministère ne le puisse faire, même pour des motifs purement personnels de convenance, d'étude ou semblables ; mais l'obligation subsiste et cette retraite devra nécessairement être agréée par l'autorité diocésaine.

Pour le prêtre religieux dans un ordre voué à la vie apostolique, le cas est tout simple : de par son vœu d'obeissance, il est à la disposition de ses supérieurs, pour être employé dans tous les ministères qui lui seront confiés et selon les directions qui lui seront données. De ce chef l'obligation du travail apostolique se fera sentir pour lui de façon généralement plus étroite, en raison surtout de ce que la pratique quotidienne de l'obéissance religieuse dans toute l'organisation de sa vie, entraînera naturellement pour lui une dépendance plus complète et plus continuelle vis-à-vis de son supérieur pour cette application au travail apostolique.

La *charge d'âmes*, elle aussi, peut être, et est souvent en fait, commune au clergé diocésain et au clergé régulier. Ce qui la constitue en fait, c'est la mission officiellement confiée par l'autorité ecclésiastique à un prêtre ou à un groupe de prêtres, de pourvoir aux besoins religieux d'une portion déterminée de l'Eglise, d'un ensemble donné de catholiques, ou même de non-catholiques à conduire dans le sein de l'Eglise ; elle entraîne donc, pour ceux qui l'ont reçue, la responsabilité de la transmission des moyens de salut au troupeau qui leur est confié, l'obligation de procurer dans toute la mesure du possible le salut et la sanctification des âmes qui composent ce troupeau. Aussi le fait d'assumer cette responsabilité et cette obligation, a-t-il toujours été considéré comme un acte éminent, en un certain sens le plus éminent, de la charité sacerdotale. Notons cependant que cet acte, un prêtre peut l'exercer de deux manières : ou bien immédiatement, personnellement, sous forme de responsabilité individuelle, en recevant la charge d'un diocèse, d'une paroisse, d'une communauté ; ou bien médiatement, indirectement, sous forme de responsabilité collective et de travail collectif pour pourvoir aux nécessités du troupeau ; ainsi les prêtres qui dans un diocèse travaillent comme professeurs de séminaire ou sont employés à

l'administration épiscopale, participent médiatement, mais très réellement, à la charge d'âmes qui incombe collectivement à l'évêque et à son clergé, car les obligations de cette charge d'âmes ne pourraient être efficacement remplies sans le secours des prêtres voués à ces emplois.

Que les prêtres des clergés diocésains participent tous à la charge d'âmes, au moins indirectement, et le plus souvent même par leur action personnelle immédiate dans le service paroissial, la chose est claire pour tous ceux qui ne sont pas à la retraite et se tiennent à la disposition de leur évêque, et si l'on excepte quelques rares régions, en train de se transformer elles aussi à ce point de vue. Que les prêtres religieux puissent y participer individuellement et y participent en fait assez souvent comme missionnaires, ou même comme chargés de paroisses dans les diocèses d'Europe ou d'Amérique, le fait n'est pas moins connu et il est inutile d'y insister.

Mais peut-être ne se rend-on pas quelquefois suffisamment compte du poids que constitue la charge d'âmes assumée collectivement, sur l'ordre du Saint-Siège, par les groupes de prêtres réguliers, ordres ou provinces religieuses. On m'excusera d'apporter ici quelques faits qui me touchent de plus près, vu que je les connais mieux. La province de Toulouse de la Compagnie de Jésus, à laquelle j'appartiens, comptait au début de 1934 un effectif de 412 prêtres, dont la moitié sont dans les missions ; or ces missions dont elle a la charge comprennent dans l'Inde le diocèse de Trichinopoly et à Madagascar le vicariat apostolique de Tananarive, comptant à eux deux une population *catholique* (baptisés et catéchumènes), d'environ 420.000 âmes (3), soit l'équivalent d'un diocèse comme Reims, Bayonne ou La Rochelle. Si aux 412 prêtres formant l'effectif sacerdotal complet de cette province, on en ajoute de 60 à 80, prêtres séculiers indigènes ou prêtres européens venus en auxiliaires, on arrive à un total de 490 ou 500 au maximum, ce qui donne, pour le rapport entre le nombre total des prêtres et celui des fidèles, une proportion d'environ 1 pour 850, sensiblement équivalente à celle de 1 pour 877 qu'une récente statistique du RECRUTEMENT SACERDOTAL donnait comme la proportion moyenne pour l'ensemble des diocèses de France (4). Si maintenant on ajoute au soin de ces 420.000 catholiques, 6 à 7 millions de païens, musulmans, protestants et autres non-catholiques à convertir dans ces deux missions ; si l'on se rappelle que ce même groupe de prêtres doit simultanément faire face

(3) Chiffres donnés par la *Guida delle Missioni*, publiée par la Propagande, Rome, 1934, p. 12* et 32* : Trichinopoly, 233.807 cathol. et 6.884 catéchum. ; Tananarive, 164.026 et 13.401.

(4) RECRUTEMENT SACERDOTAL, janvier 1935, p. 88 ss.

en France à un ensemble considérable d'œuvres diverses, collèges, maisons de retraites et autres, on aura une idée de ce que peuvent être les besoins sacerdotaux d'une province religieuse. Je reconnais volontiers que c'est là un cas très notable, mais, si d'une province nous passons à l'ensemble de la Compagnie de Jésus, nous constatons qu'au début de 1934, elle comptait en tout 10.576 prêtres ayant, en plus de toutes les autres œuvres confiées à leur ordre, la charge collective dans les missions de 2.981.000 catholiques et catéchumènes et 190 millions de non-catholiques (5). Et des constatations analogues pourraient être faites pour les autres ordres religieux et sociétés de missionnaires. Si enfin nous nous rappelons que la presque totalité des diocèses, vicariats et préfectures apostoliques des pays de mission sont encore actuellement confiés à des ordres religieux ou des sociétés sacerdotales (6), et qu'en face des quelque 280.000 prêtres séculiers ayant la charge d'environ 320 millions de catholiques dans les diocèses d'Europe et d'Amérique, l'effectif *total* des prêtres appartenant à ces ordres et sociétés ne dépasse pas ou ne dépasse guère 60.000, on pourra se faire une idée approximative de la manière dont, à l'heure présente, est répartie dans l'Eglise la charge des âmes (7).

Peuvent encore constituer des éléments se retrouvant, bien que de façon fort diverse, chez des prêtres du clergé diocésain et chez les prêtres des ordres religieux proprement dits, une certaine mesure de *vie en commun* et même la pratique des *trois vœux* essentiels, non seulement chasteté, mais aussi pauvreté et obéissance ; en sorte que le fait d'entrer dans le clergé d'un diocèse ne comportera pas nécessairement la renonciation définitive à l'emploi de ces deux puissants moyens de sanctification, caractéristiques de la vie religieuse.

(5) D'après les statistiques de l'Ordre.

(6) Sans doute chacune de ces circonscriptions missionnaires a à sa tête un chef, un évêque ordinairement, qui en a personnellement la charge, à lui directement confiée par le S. Siège dont il dépend uniquement dans l'administration de son troupeau ; mais c'est un corps religieux, dans le sein duquel il a été lui-même choisi la plupart du temps, qui est officiellement chargé de fournir les prêtres nécessaires et qui assume ainsi de façon très réelle la responsabilité de pourvoir aux besoins sacerdotaux de ce territoire jusqu'au jour où la nouvelle chrétienté sera en état de se suffire à elle-même. C'est cette heureuse hypothèse qui depuis quelques années s'est réalisée, dans un certain nombre de diocèses et de vicariats, en Chine, Indochine, Indes : mais il ne s'agit encore que de quelques unités.

(7) Ces chiffres résument les résultats approximatifs qui se dégagent des statistiques de l'*Atlas hierarchicus* du P. C. Streit, 2e éd., Paderborn, 1929.

On le sait, la pensée d'assurer aux prêtres voués au service des églises locales les bienfaits et les fruits de sanctification de la vie en commun, du *cénobitisme*, est aussi ancienne que le cénobitisme lui-même, puisque nous la trouvons dès le IVe siècle chez Eusèbe de Verceil, au temps même où le cénobitisme monastique est organisé en Egypte par S. Pakhôme. Sans parler d'institutions plus anciennes, répondant à des situations très différentes de la nôtre, on connaît au XVIIe siècle, lorsque sont déjà constituées les formes modernes de la vie religieuse, les essais de Bourdoise en France, d'Holzhauser en Allemagne ; actuellement des groupements existent en divers pays, s'efforçant de réaliser le vœu discret du Code Canonique, can. 134 : « Consuetudo vitae communis inter clericos laudanda ac suadenda est, eaque, ubi viget, quantum fieri potest, servanda ». Tout récemment se tenait à Paris, à Montmartre, la VIe *Journée communautaire*, présidée par S. E. Mgr Chaptal (*La Croix*, 20 juillet 1935). Il faut cependant avouer que cette pratique de la vie en commun des prêtres du clergé diocésain, souvent rendue pratiquement impossible par les circonstances extérieures, n'est jamais arrivée, en dépit des efforts de tant de saints prêtres et malgré des fruits remarquables, à devenir générale, même là ou aucun obstacle extérieur ne vient entraver son développement. C'est sans doute ce fait d'expérience qui a inspiré au Code la formule si réservée du canon 124, contrastant avec celle si ferme du canon 594 prescrivant aux ordres religieux : « In quavis religione vita communis accurate ab omnibus servetur etiam in iis quae ad victum, ad vestitum et ad supellectilem pertinent ». Et de fait la communauté de vie, avec ordre du jour fixé par la règle, régime et mobilier communs, est, à des degrés divers dans la rigueur et dans les détails, la pratique universelle des ordres religieux, en dehors des cas de dispersion forcée, imposée par les persécutions, le ministère des missions ou autres causes de même genre.

Le désir chez des prêtres restant dans le cadre diocésain de s'assurer les très grands fruits de sainteté que porte avec elle, selon la doctrine constante de l'Eglise, la pratique non seulement du vœu de chasteté, mais de ceux aussi de pauvreté et d'obéissance, est un désir, semble-t-il, relativement récent. Je ne connais, pour ma part, aucun essai de ce genre antérieur à celui que le P. de Clorivière, redevenu prêtre séculier après la suppression de la Compagnie de Jésus, inspira à un certain nombre d'ecclésiastiques français à la fin du XVIIIe siècle, premier essai qui, s'il eut la gloire d'être consacré par le sang de plusieurs des bienheureux martyrs de septembre 1792 (8), ne dura cependant pas au-delà de quelques années et s'étei-

(8) Ce sont les Bienheureux Gabriel Desprez, du diocèse de Nevers,

gnit lorsque, au début du XIXe siècle, les ordres religieux purent renaître en France. Mais cette Société du Cœur de Jésus fut relevée en 1918 par un curé de Paris, M. Fontaine, et depuis lors n'a cessé de se développer. En Belgique, le cardinal Mercier a voulu assurer le même bénéfice des trois vœux aux membres de la « Fraternité sacerdotale des Amis de Jésus » fondée par lui (9). Il reste vrai assurément que ce ne sont encore là que des débuts atteignant seulement un groupe de prêtres relativement restreint; mais ce sont néanmoins des expériences qui, par leur succès, montrent clairement que la pratique des trois vœux peut fort bien, pour ce qui est de l'essentiel, s'allier sans difficulté sérieuse avec le ministère sacerdotal dans les cadres du clergé diocésain. Là, comme pour la vie en commun, il demeure seulement que cette pratique des vœux de pauvreté et d'obéissance en plus de la chasteté commune à tous, devra longtemps encore, et sans doute toujours, rester dans le clergé diocésain le fait de quelques-uns, plus ou moins nombreux, sans devenir la pratique générale comme elle l'est dans les ordres religieux. D'où il suit naturellement que, dans ces ordres, le cadre extérieur de la vie et toute l'organisation des ministères étant conçus et réalisés en fonction de cette pratique de la pauvreté et de l'obéissance, celles-ci pourront y avoir, ceteris paribus, une emprise plus grande et par suite une efficacité plus considérable,

Mais si le travail apostolique, la charge d'âmes, la vie en commun, les trois vœux eux-mêmes, peuvent être, et sont parfois, dans une mesure plus ou moins large, communs aux prêtres diocésains et aux prêtres des ordres religieux, quelles différences essentielles reste-t-il donc entre les deux termes de la comparaison, et sur quelle réalité solide peut s'appuyer une préférence raisonnée pour l'un ou pour l'autre ?

A nous en tenir à l'état actuel des choses, tel qu'il se présente dans nos pays chrétiens d'Europe et d'Amérique (on devrait, en effet, poser la question un peu différemment pour les pays de missions), il me semble que l'on peut faire les constatations suivantes, que viennent du reste confirmer les motifs pour lesquels, dans les cas concrets, nous voyons se décider les âmes les plus clairvoyantes et les plus hautes embrassant l'un ou l'autre des deux types de la vie sacerdotale.

Vicaire général de Paris ; Louis Lanier, du diocèse de Laval, et peut-être d'autres encore ; cf. A. Brou, art. *Association de prêtres*, dans Diction. de Spiritualité, I, 1039-40.

(9) Cf. Card. Mercier, *La Fraternité sacerdotale diocésaine des Amis de Jésus*, Bruges-Paris, Desclée, 1927.

Le clergé séculier diocésain a en propre la charge ordinaire d'assurer la conservation, le développement, la régénération, quand la chose est nécessaire, de la vie chrétienne dans nos pays européens et américains. A ce travail l'aident sans doute, et largement, les religieux, par leurs œuvres diverses de prédication, de direction, d'enseignement, d'assistance, etc.; plus directement même par la charge qu'ils prennent de certaines paroisses ; à tel point que, dans certains cas, sans le secours que lui apportent ainsi les religieux, le clergé diocésain ne pourrait absolument pas suffire à sa tâche, et que, la plupart du temps, faute d'un tel secours, cette tâche ne pourrait être remplie que de façon assez imparfaite et incomplète. Mais néanmoins, si large, si nécessaire même que l'on fasse cet appoint des prêtres religieux au travail ordinaire, quotidien, pastoral, du clergé diocésain, il demeure cependant toujours ce qu'il est essentiellement, c'est-à-dire *un appoint*.

C'est, en effet, ce clergé propre de chaque diocèse qui a, sur le territoire qui lui est confié, la mission d'assurer la vie chrétienne ; des religieux pourront transporter leur activité ailleurs, lui reste fixé à son poste, au poste pour la défense duquel il n'a pas le droit de compter sur d'autres, qu'il doit maintenir à tout prix, pour la conservation duquel il est seul responsable, directement et personnellement, devant Dieu et devant l'Eglise.

Pour sentir ce qu'est cette responsabilité, il ne faut pas oublier qu'elle dépasse de beaucoup le cercle matériel de la circonscription ecclésiastique où un prêtre, le clergé d'un diocèse, exercent leur ministère. En effet, l'accroissement général de l'Eglise, la pénétration graduelle des grandes masses infidèles qui restent à convertir, comme l'existence même et la prospérité des ordres religieux, sont conditionnés d'abord et essentiellement par le maintien d'une haute teneur de vie chrétienne dans les populations où l'Eglise est déjà chez elle : tout abaissement dans cette teneur de vie chrétienne entraîne nécessairement une diminution dans le rayonnement extérieur du catholicisme, sans parler des catastrophes internes comme la crise protestante au XVI[e] siècle, qui sont rendues par lui possibles et plus redoutables, et ont ensuite les conséquences incalculables que l'on sait dans l'ordre de l'apostolat et de la vie surnaturelle. Sans doute la Toute-puissance de Dieu est toujours là, pour se passer quand elle le veut de tous concours humains, comme elle l'a fait surtout dans la première diffusion du christianisme : mais dans le cours ordinaire de la vie de l'Eglise, le fondement de toute action pour pénétrer et s'assimiler les milieux infidèles, le point d'appui essentiel pour toute œuvre de conquête reste là, dans ces masses longuement pénétrées d'esprit chrétien, longuement formées à la pratique chrétienne, vraie, solide, profonde. Or cette lente pénétration, cette patiente formation

des générations successives, c'est avant tout le clergé diocésain qui en est l'artisan ; on a pu voir plus d'une fois l'insuffisance de son action sur ce terrain compensée en partie par les randonnées éclatantes de grands missionnaires ; la compensation n'a jamais été complète et durable, sauf précisément lorsque l'action des missionnaires sur les foules s'est doublée, comme dans la Bretagne du XVIIIe siècle, d'une œuvre soutenue de sanctification du clergé local, seul en état d'assurer la continuité de la vie chrétienne rénovée. Et certainement dans les instances du Saint-Siège pour presser les missionnaires de promouvoir dans les pays païens la formation d'un clergé indigène aussi bon et aussi nombreux que possible, il n'y a pas seulement le souci de parer aux risques des crises toujours possibles de xénophobie venant paralyser l'apostolat européen ; il y a aussi certainement le sentiment très vif qu'une église locale n'existe vraiment, ne peut être dite adulte et servir de point de départ pour de nouvelles conquêtes que lorsqu'elle a un clergé séculier autochtone, recruté dans son sein, capable de se suffire pour assurer la vie chrétienne d'un diocèse.

On pourrait souligner d'autres traits par lesquels le clergé diocésain se distingue des ordres religieux, en particulier la possibilité d'une action plus indépendante, dans le bon sens du mot. Il y a sans doute toujours pour lui la solidarité du corps sacerdotal, l'obéissance à son ordinaire ; mais cette solidarité et cette obéissance le tiennent moins étroitement que le prêtre membre d'une famille religieuse, et par suite, s'il a les inconvénients inhérents au fait d'être plus laissé à lui-même, moins soutenu par l'armature d'un groupe solide, il a en revanche l'avantage de pouvoir dans certains cas risquer plus facilement quelque chose, prendre des initiatives plus hardies que celles qui seront habituellement concédées à un religieux. Je sais bien que, dans le passé surtout, on pourra citer d'illustres exemples dans les hardiesses de prêtres religieux ; je crois cependant que, dans l'état actuel des choses, avec la centralisation plus grande des ordres modernes et l'influence qu'elle a exercée sur la vie même des ordres anciens, un prêtre séculier aura en général dans ses entreprises plus de liberté d'allure qu'un religieux : cette liberté plus grande comportera des dangers et des avantages, les uns ou les autres prévalant suivant les cas, mais il semble qu'il y ait là un fait difficile à nier, et qui justifie le conseil donné par tel maître des novices à tel jeune homme qui eût pu faire un bon religieux, mais qui, vu son tempérament et sa formation antérieure, fera de ce chef plus de bien dans le clergé séculier.

Toutefois le trait essentiel paraît bien rester ce qu'on pourrait

appeler la fonction « territoriale » (10) par laquelle le clergé diocésain constitue l'armature même, l'ossature du corps de l'Eglise, par laquelle il occupe, maintient, fortifie, reconquiert au besoin, les positions dont la possession conditionne la vie même du catholicisme et dont la perte rendrait vaine et impossible toute autre action apostolique.

Nous avons vu que la pratique des vœux de pauvreté et d'obéissance, ainsi que celle de la vie en commun, peuvent se trouver, et se trouvent, en effet, parfois réalisées par des prêtres restant dans les cadres du clergé diocésain. Néanmoins le Code Canonique, can. 487, définit l'état religieux « stabilis in communi vivendi modus, quo fideles, praeter communia praecepta, evangelica quoque consilia servanda per vota obedientiae, castitatis et paupertatis suscipiunt ». Vie commune et vœux restent donc, en un sens très large et très vrai, la caractéristique distinguant les prêtres religieux de leurs frères du clergé séculier, diocésain; et cela me semble-t-il, à un double point de vue.

Tout d'abord parce que, pour le prêtre religieux, vie commune et vœux appartiennent à l'essence même de son état, tandis que, pour le prêtre du clergé diocésain, ils viendront s'ajouter à un état déjà constitué et défini, le complétant très heureusement, mais n'en changeant pas les conditions essentielles, et par conséquent s'adaptant, dans leur réalisation pratique, aux exigences de ces conditions. Le prêtre, de la sorte, sans cesser d'occuper son poste dans le clergé diocésain, pourra bénéficier dans une très large mesure de ces grands moyens de sanctification que sont vœux et vie commune; je n'oserais cependant pas dire qu'il en pourra tirer tout le profit qu'il y aurait trouvé dans la vie religieuse pleinement réalisée en un ordre proprement dit. Là, en effet, et c'est le second point de vue, vie commune et vœux peuvent sortir à plein toutes leurs conséquences de détachement réel, de déracinement complet, de désappropriation totale : sans doute, hélas ! souvent, très souvent, les hommes dans leur faiblesse resteront immensément loin de cet idéal ; mais ici c'est l'état que nous envisageons, avec les possibilités concrètes qu'il offre. Ceci est tellement vrai que les essais très heureux de vie commune et de vœux réalisés dans le clergé diocésain sont apparus en fait moins comme une création originale, un développement spontané, ab

(10) J'ai hésité, je l'avoue, à employer ce terme, craignant de paraître envisager les religieux comme « l'armée active » et le clergé diocésain comme « l'armée territoriale » de l'Eglise, avec la nuance de « moindre valeur militaire » qui s'attache à ce mot. Je le garde, n'en trouvant pas d'autre équivalent ; j'espère du reste que le contexte lui enlèvera tout sens dépréciatif.

intrinseco, de cette forme de vie, que comme un effort pour assurer le plus largement possible à des prêtres que Dieu voulait dans ce clergé, ces secours spirituels si précieux que la vie religieuse offre dans leur plénitude. Et, en sens inverse, tous les ordres religieux qui ont dû, pendant des périodes de dispersion plus ou moins longue et plus ou moins complète, sacrifier la vie commune ou la réduire à ce qu'elle peut être dans le clergé diocésain, se sont rendus compte, à la longue surtout, de ce dont par là ils se trouvaient privés, et ils se sont hâtés, dès qu'ils l'ont pu, de reprendre dans son intégrité cette communauté de vie dont une telle privation leur avait mieux fait sentir la valeur de sanctification.

Lien essentiel entre l'état même du religieux et la vie commune, les trois vœux ; et par là possibilité d'une réalisation plus complète de ces éléments de perfection : à ces deux points de vue l'état du prêtre religieux, aujourd'hui encore, en dépit du rapprochement indéniable qui s'est fait entre lui et l'état du prêtre diocésain, continue à s'en distinguer nettement, au moins par une différence de degré, qui restera vraisemblablement toujours considérable.

Plus profonde, ou du moins plus radicale, est la différence qui naît entre les deux états de la position occupée par les ordres religieux dans le corps de l'Eglise, position qui, non seulement est diverse de celle du clergé diocésain, mais même en un sens s'oppose à elle, comme la négation de cette fonction territoriale dont il était question tout à l'heure. Pratiquement, en effet, ce qui aujourd'hui distingue toujours le prêtre religieux, c'est le fait de ne pas être personnellement attaché à un diocèse, tandis que le prêtre même qui aura embrassé la vie commune ou fait des vœux dans une association sacerdotale reste essentiellement prêtre dans tel diocèse. La conséquence immédiate de ce fait est que les prêtres religieux se trouvent placés dans un plan extra-diocésain, extra-territorial et par là voués au service des intérêts plus généraux de l'Eglise, destinés, comme certaines réserves mobiles des armées, à être employés là où un secours est nécessaire, à être chargés des besognes pour lesquelles des prêtres attachés à une portion déterminée du troupeau du Christ seraient plus ou moins gênés par cette fixité, par le nécessaire particularisme de leur affectation. Et ceci est vrai des ordres contemplatifs comme des autres : des prêtres religieux comme les Bénédictins, les Trappistes ou les Chartreux ont pour fonction de constituer, dans le corps sacerdotal catholique, la partie officiellement priante de ce corps, de répondre donc à cette nécessité générale de l'Eglise qu'il y ait dans son corps de prêtres une portion d'hommes voués exclusivement à cette vie de prière et de mortification à laquelle leurs frères ne peuvent donner la même amplitude ; et ainsi, comme chaque apôtre doit féconder par la prière son labeur auprès des âmes, le

corps sacerdotal pris collectivement s'assure par lui-même cette part de vie contemplative qui lui obtiendra les secours de grâces indispensables à son ministère surnaturel.

Les ordres voués à l'apostolat de la prédication, de l'enseignement des œuvres de toute sorte, auront un rôle de même genre. Il est assurément bien clair que ces formes d'apostolat des prêtres religieux peuvent être, et sont en fait, largement réalisées par les prêtres diocésains; et cependant il est non moins clair que les secours apportés à l'apostolat catholique par les religieux constituent, dans la vie actuelle de l'Eglise, non un luxe, un superflu, une abondance, fort utile, dont au besoin toutefois on pourrait se passer, mais une véritable nécessité. Pour les pays de mission où le clergé indigène local est encore à créer ou n'existe encore qu'en quantité complètement insuffisante, la chose est trop évidente : les tentatives faites pour organiser dans ces régions un clergé séculier missionnaire avec des prêtres volontaires isolés empruntés à des diocèses plus riches, n'ont en fait jamais pu réussir, ni surtout durer ; seules des sociétés extra-diocésaines de missionnaires ou des ordres religieux proprement dits ont pu assurer de façon satisfaisante le recrutement de ces clergés de conquête. Et, nous le rappelions tout à l'heure, ce sont, à l'heure actuelle, les ordres et sociétés extra-diocésaines qui assurent presque entièrement dans l'Eglise cette partie capitale du travail apostolique.

Mais, même dans nos régions de christianisme ancien, solidement pourvues de clergés diocésains bien formés, le rôle des ordres religieux reste pratiquement indispensable. Il y a d'abord des œuvres et des travaux qui, par leur étendue dans le temps et dans l'espace, supposent un nombre et une variété de collaborations qui dépassent les possibilités d'un diocèse quel qu'il soit, une continuité, une unité et une indépendance dans l'utilisation de ces collaborations qui ne seront pas réalisables par un simple groupement de diocèses. On peut le constater tout particulièrement à propos de certains mouvements profonds, très féconds pour le bien des âmes, et qui n'auraient vraisemblablement jamais atteint la durée, l'intensité, l'ampleur qu'ils ont eues, s'ils ne s'étaient appuyés sur cette action d'ordres religieux. Le magnifique mouvement de rénovation liturgique auquel nous assistons aurait-il porté tous les fruits qu'il a déjà donnés si à son origine et à son centre il n'y avait eu l'action persévérante de l'ordre Bénédictin? Bien d'autres que les jésuites donnent des retraites fermées; mais la diffusion de cette féconde source de sanctification aurait-elle pu être la même si la Compagnie de Jésus n'avait été par vocation propre la propagatrice des *Exercices* de son fondateur? Le Rosaire aurait-il dans la vie chrétienne la place qu'il y occupe pour le bien des âmes si les Dominicains n'en avaient été les propagateurs? Les trésors de la doctrine mystique de Sainte Térèse et de S. Jean de

la Croix éclaireraient-ils l'Eglise comme ils le font, sans la riche mise en œuvre de l'école Carmélitaine? Et ainsi de bien d'autres œuvres et mouvements.

Mais, dans la vie journalière même de l'Eglise, il est une foule de besoins auxquels il serait bien difficile, sinon absolument impossible, de faire face sans l'existence de ces forces mobiles des prêtres religieux : un peu comme dans une guerre, nous l'avons vu, il est indispensable d'avoir, avec les régiments qui tiennent les secteurs, même les plus durs, d'autres troupes de réserve pour aider et renforcer ces régiments partout où il en est besoin. C'est si vrai que nombre de diocèses un peu étendus ont senti le besoin de créer dans le sein de leur clergé un corps indépendant de missionnaires diocésains. Ce sera pour les chefs de l'Eglise un délicat problème dans l'utilisation des effectifs sacerdotaux, que de coordoner au mieux l'action simultanée des deux catégories de prêtres, séculiers et religieux, sans gaspillage de forces par des doubles emplois, sans laisser non plus se produire des vides dangereux : mais là aussi il faut l'action des uns et des autres pour arriver à des résultats vraiment féconds et solides.

Il nous reste maintenant, après avoir essayé de préciser à grands traits comment se présentent à nous actuellement les deux termes du choix, sacerdoce dans un diocèse, sacerdoce dans un ordre religieux, à examiner les conséquences de cette situation par rapport aux motifs qui peuvent déterminer ce choix dans un sens ou dans l'autre, pour un meilleur service de Dieu. Ce sera l'objet d'un prochain article.

Rome. Joseph DE GUIBERT, SJ.

VIE CONTEMPLATIVE ET VIE ACTIVE
D'APRÈS CASSIEN

Cassien mourut vers 435 (1). Un tel centenaire ne peut manquer d'être célébré en cette revue. Il suffirait à justifier ces pages. D'autres motifs, pourtant, s'y ajoutent qui nous ont incité à les écrire.

Cassien, malgré l'énorme influence qu'il a exercée sur la spiritualité catholique, demeure mal connu en lui-même. Avons-nous sur sa doctrine une seule étude d'ensemble qui mérite pleine créance ?

Plusieurs s'y sont essayés, il est vrai. Mais, faute en partie de rigueur dans la méthode, ils n'ont point abouti, croyons-nous, à une synthèse qui intégrât tous les aspects de sa pensée complexe (2).

Peut-être était-il trop tôt encore pour y prétendre. Quand ils écrivaient, la spiritualité orientale, à laquelle ce premier maître spirituel de l'Occident se rattache étroitement, était très imparfaitement explorée. Des travaux précis et suggestifs (3) ne l'ont bien mise en lu-

(I) D'après Gennade (De Scipt. Eccles. c. LXI, PL. 58, 1094) qui situe sa mort à Marseille sous le règne de Théodose et Valentinien, peu après avoir écrit son *De Incarnatione*. Cf. Petschenig, *De Institutis Cœnobiorum* (Corpus de Vienne) Prolog. XIII.

(2) Nous songeons aux articles de dom E. Pichery dans la *Vie Spirituelle*, 1920 (t. I), pp. 289, 366, 434 sq. et à ceux de dom A. Ménager, *ibid.* 1923 (t. VIII), p. 183 sq. et 1923 (t. IX) p. 138. Ces travaux, pour instructifs qu'ils soient, ont été conçus en fonction de trop d'idées modernes ou étrangères aux traditions dont s'inspirait Cassien. De là bien des vues tendancieuses qui ne nous paraissent guère conformes aux textes. Nous en signalerons au passage. Il n'est que juste de dire ce que nous devons à la Thèse (inédite) que M. l'abbé Salles a soutenue en 1929, à l'Institut Catholique de Toulouse. L'étude fouillée et précise qu'elle comporte du vocabulaire mystique de Cassien nous a été particulièrement précieuse.

(3) Nous nous sommes surtout inspirés de l'article du R. P. Viller paru ici même en 1930 : *Aux Sources de la Spiritualité de saint Maxime* (tiré à part de 59 pages), de la traduction et du commentaire du *Traité de l'Oraison d'Evagre Le Pontique*, par le R. P. I. Hausherr, RAM. 1934 (tiré à part de 118 pages); du même auteur : *Les Grands Courants*

mière que depuis fort peu de temps. Il nous stimulent déjà par les résultats obtenus.

Le moment semble donc favorable pour aborder l'étude d'un auteur qui se défend — à l'excès — de toute originalité. Puisqu'il n'ambitionne que de transmettre une tradition ancienne et authentique, on ne peut l'aborder sans tenir compte des courants d'idées dont il se réclame. Ce sera le moyen le plus sûr de mettre quelque clarté nouvelle dans la doctrine dont la présentation s'offre à nous sous un jour naïvement archaïque.

La théorie des « deux vies » se propose spontanément pour centre de nos perspectives. Cassien, en effet, nous avertit en tête des *Conférences* (4), qu'ayant parlé dans les *Institutions* de la vie active du Cénobite, il va maintenant s'attacher à décrire la vie contemplative, celle de l'Anachorète. Que cette identification toute concrète du genre de vie avec celui qui la pratique ne nous trompe pas. Ce n'est point le côté extérieur des choses qui intéresse notre auteur. Il nous dit bien, sans doute, en cette même préface à ses Conférences, qu'il passe « du côté extérieur et visible de la vie des moines aux dispositions de l'homme intérieur qui sont invisibles au regard ». En réalité, plus encore que la discipline du monastère, c'est la discipline morale du moine qui le retient au cours de son premier ouvrage : huit livres sur douze y sont consacrés explicitement à la lutte contre les vices et l'on sait assez que Cassien discerne dans les détails les plus matériels de la vie monastique des symboles de réalités spirituelles.

Ce qu'il faut donc voir dans la distinction de ces deux groupes de moines ce sont deux aspects de la vie intérieure, nous dirions volontiers deux « spiritualités », si l'on veut bien supprimer toute idée d'opposition essentielle entre elles. Peut-être songe-t-on d'abord à y reconnaître d'une part ce que nous nommons aujourd'hui le côté *ascétique*, de l'autre le côté *mystique* de cette vie. C'est là faire intervenir des concepts absolument étrangers à Cassien et à l'ambiance de son

de la Spiritualité orientale, dans les *Orientalia*, 1935, I, 114-138. On lira avec profit sur la spiritualité orientale les articles de Mme Lot-Borodine, *La doctrine de la « déification » dans l'Eglise grecque jusqu'au XI[e] siècle*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CV (1932), CVI (1932) et CVII (1933) (cf. RAM, 1934, p. 103) en tenant compte des remarques du R. P. M.-J. Congar dans la *Vie Spirituelle* du 1[er] mai 1935, supplément, pp 91, 107.

(4) P. p. 4 ; PL 49, 480. P. = édition Petschenig (Corpus de Vienne). Nous citons d'après cette édition. Nous ajoutons la référence à Migne (PL. 49), dont les chapitres ne correspondent pas toujours à ceux de P. Nous nous sommes servis, mais librement et en la rectifiant ici ou là, de la traduction des *Conférences*, par dom E. Pichery, Saint-Maximin, 3 vol. petit in-8.

temps (5). Mieux vaut nous en tenir à ses catégories et le suivre en qualifiant comme lui les deux vies de *vie active* et *vie contemplative*.

Pour rester également fidèle à son procédé dialectique fondamental, il faudra distinguer avec soin ce qui est fin de ce qui est moyen.

Comme tout art — celui du cultivateur, du marchand ou du soldat — la profession de l'homme intérieur comporte un but ou plutôt une hiérarchie de buts subordonnés entre eux et auxquels correspondent des moyens appropriés (6).

La fin dernière du moine, c'est la vie éternelle, mais plus immédiatement — c'est-à-dire ici-bas — il ambitionne un « scopos principalis » qui est la pureté du cœur ou charité, d'un mot équivalent : sa sanctification. Anachorètes et Cénobites visent ici la même cible : la perfection de la charité. Mais comme l'archer homme de guerre, c'est en vue d'obtenir la récompense promise par le roi et dont cette perfection est la condition indispensable (7).

Ainsi les moyens se spécifient-ils par leur fin. D'autre part le cénobite et l'anachorète adoptent des moyens spécifiquement différents. C'est donc que les fins immédiates qu'ils entendent atteindre par leur emploi sont différentes eutre elles. En effet : « la fin du cénobite, nous est-il dit, est de mortifier et de crucifier toujours ses volontés, et conformément au salutaire précepte de la perfection évangélique, de ne songer aucunement au lendemain. Personne assurément hormis lui seul, ne peut réaliser cet idéal... La fin de l'ermite est d'avoir l'esprit dégagé de toutes les choses terrestres, et de s'unir ainsi avec le Christ, autant que l'humaine faiblesse en est capable » (8).

Mortification et abandon d'une part, obtenue par le moyen de la vie en communauté ; de l'autre, liberté et union la plus haute possible avec le Christ dans la solitude, tels sont en bref les traits qui caractérisent respectivement les deux «vies ».

Cassien renierait ses maîtres orientaux, s'il n'affirmait très fort la supériorité de la vie contemplative sur l'autre. On pourrait donc songer que dans sa pensée une différence de degré seulement les sépare. L'idée revient sans cesse sous sa plume que la contemplation s'ajoute à l'action, mais ne peut s'en passer, qu'elle la suppose, encore que l'inverse ne se vérifie pas (9). En fait, l'anachorète s'était longuement

(5) Dom E. Pichery dans *Vie Spir.*, 1920, t. I, p. 375, et dom A. Ménager *ibid.* 1923, t. VIII, p. 189 ne se sont pas suffisamment gardés contre cet écueil.

(6) Col. I, 4, P. 9, PL. 49, 485.

(7) Col. I, 4-5, P. 9-12, PL. 49, 485-488.

(8) Col. 19, 8, P. 542, PL. 49, 1138.

(9) Surtout Col. 14, 2, P. 399, PL. 955 : « Quisquis igitur ad θεωρητικὴν

exercé dans la vie commune avant de s'isoler dans le désert : expression concrète d'une nécessité intrinsèque à la nature des choses. Les *Institutions* apprennent au jeune moine encore à ses débuts dans les luttes de la vie intérieure qu'il existe en Egypte, dans la région de Diolcos, à côté d'un monastère de Cénobites nombreux et parfaitement disciplinés, une autre catégorie de moines plus excellente : celle des anachorètes (11) ». Lorsque, plus avancé, il voudra lire les *Conférences,* il saura, dès les premières pages, qu'elles l'introduisent dans un monde nouveau, plus élevé, plus exigeant et partant plus « sublime » : « Si l'on a mérité, par la lecture du précédent ouvrage, le nom de Jacob selon l'esprit, en terrassant les vices de la chair, qu'embrassant maintenant non pas tant mes enseignements que ceux des Pères du désert, on parvienne par la contemplation de la pureté divine, au titre glorieux, et, si je puis dire, à la dignité d'Israël et que l'on s'instruise des devoirs qui incombent sur ces sommets de la perfection (12) ».

Qu'on ne croie pas, cependant, que la perfection de l'anachorète soit le prolongement de celle du cénobite.

S'il en était ainsi, qui dit anachorète parfait, dirait cénobite parfait. Il n'en est rien, selonCassien. Rares sont ceux-là qui réunissent en eux la somme des deux perfections, si rares qu'on ne peut invoquer leur exemple à titre de règle générale : ils en sont plutôt l'exception (13). A telles enseignes que l'abbé Jean, solitaire éminent, n'a pas pensé déchoir de la charité en revenant du Désert vivre dans un monastère cénobitique, quand la perfection des contemplatifs lui parut aussi dangereuse à tenter que difficile à obtenir. La perfection du cénobite vaut bien davantage que la médiocrité de l'ermite (14). Autant dire que l'un et l'autre, tout en visant, nous l'avons vu, le même « scopos principalis » la charité, s'efforcent d'y parvenir par deux « perfections » subordonnées différentes, non pas en degré seulement, mais en nature.

A nous, maintenant, d'examiner les rapports de chacune d'elles avec la charité et de comparer entre eux les moyens qu'elles mettent respectivement en œuvre pour y parvenir.

voluerit pervenire, necesse est ut omni studio atque virtute actualem primum scientiam consequatur. Nam haec πρακτική absque theoretica possidere potest, theoretica vero sine actuali omnimodis non potest adprehendi ».

(10) Col. 3, I, P. 68, PL. 559.
(11) Instit. L. V, 36, P. 108, PL 255.
(12) Col. I Præf. P. 4, PL. 480.
(13) Col. 19, 8, P. 541, PL. 1138.
(14) Col. 19, 5, P. 539, PL. 1132.

I

La perfection de l'anachorète consiste donc à « s'unir avec le Christ autant que la faiblesse humaine en est capable ». Cassien nous avertit ainsi qu'elle est un « sommet » et qu'elle implique, en conséquence, un certain progrès préalable. En effet, l'union avec le Christ commence dès l'origine de la vie spirituelle. Celle-ci, Cassien nous la décrit en empruntant à l'Ecriture l'idée du Royaume de Dieu et des caractères qu'il comporte « dans le sanctuaire profond de notre âme » où il réside sur cette terre (15). Il l'oppose au royaume du diable comme l'injustice, la discorde, la tristesse et finalement la mort s'opposent à la justice, à la paix, à la joie dont S. Paul fait les marques du royaume de Dieu. Or. « en nous, affirme l'abbé Moïse, il ne peut y avoir que la connaissance ou l'ignorance de la vérité, l'amour du vice ou de la vertu (16) ». Proposition capitale, nous semble-t-il, si nous voulons avoir la clé des deux courants spirituels qui cheminent sans se confondre, dans les Conférences de Cassien.

Le caractère fortement intellectualiste qui s'accuse en particulier dans les dix premières conférences ne doit pas masquer un aspect plus volontariste et plus « vital » dont Cassien n'a nullement méconnu les droits. En cela, il a remarquablement synthétisé les deux « grands courants de la spiritualité orientale », que le P. I. Hausherr a mis récemment en si parfaite lumière (17).

Connaissance ou amour, selon que nous mettons l'accent sur l'un ou l'autre des deux termes, nous tendons vers la perfection ou de l'ermite et de la vie contemplative, ou du cénobite et de la vie active.

L'étude du vocabulaire de Cassien, disons-le tout de suite, se montre des plus décevantes. Les mêmes mots alternent ou se juxtaposent sans qu'on puisse toujours préciser les nuances (18). Force est donc d'envisager les réalités en elles-mêmes.

Une chose pourtant est hors de doute, c'est que si l'idéal de la vie

(15) Col. I, 13, P. 19, PL. 497-498, où l'on remarquera que Cassien dit équivalemment : royaume de Dieu et royaume du Christ.

(16) *Ibid.* : « Intra nos vero nihil aliud esse potest quam scientia aut ignoratio veritatis et vel vitiorum amicitia vel virtutum, per quae aut diabolo aut Christo regnum paramus in corde ».

(17) *Les grands courants de la Spiritualité orientale*, p. 116-124.

(18) Abbé A. Salles, *op. cit.*, t. II, p. 331 : « Une gêne singulière nous est infligée par la manifeste insuffisance du vocabulaire utilisé dans les *Conférences*. Nous ne sommes pas arrêtés seulement par l'imprécision d'un discours en quelque sorte balbutiant et par le caractère par trop sommaire d'analyses à peine ébauchées ; l'imprécision se trouve jusque dans les mots qui flottent, incertains, d'une acception à l'autre ».

contemplative est de s'unir avec le Christ le plus étroitement possible, son acte propre réside bien dans cette forme de « contemplation » qui est le terme principal, la « destinatio », de tout l'effort spirituel, à savoir « ut divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat (19) ».

Sur cette « union à Dieu par l'esprit » Cassien nous fournit dès la première de ses Conférences de précieuses notations psychologiques (20). L'intermédiaire, c'est un « regard » : intuitus, obtutus. Lui-même a besoin d'être défini, car du regard matériel à ce que Cassien appelle « intuitus Dei solius » et à ses réalisations les plus « sublimes », il y a une grande diversité d'opérations.

Tout d'abord, en effet, ce « regard » pris dans son acception spirituelle est une réalité qui se simplifie progressivement, selon les objets qu'elle atteint : de la méditation des exemples d'un petit nombre de saints, elle s'élève jusqu'à la vue de Dieu seul. Alors même, cet objet unique pourra être saisi sous des aspects différents. « L'admiration de son essence incompréhensible » est « un bonheur encore caché dans l'espérance de la promesse ». La contemplation de ses attributs reste dès ici-bas à notre portée : ses grandeurs, sa justice, sa providence.

Psychologiquement ce « regard » suppose un esprit très pur ; il remplit le cœur de crainte, de respect, de cette stupeur qui est le comble de l'admiration. Il affecte, en quelque manière une certaine « sensibilité » dont notre esprit est pourvu (21).

(19) Col. I, 8, P. 14, PL. 490.

(20) Col. I, 8, P. 15, PL. 492 ; Col. I, 15, P. 25, PL. 505.

(21) Col. I, 15, P. 25, PL. 506 : « ... sunt autem aliae quoque hujus modi innumerae contemplationes, quae pro qualitate vitae ac puritate cordis in nostris *sensibus* oriuntur, quibus Deus vel videtur mundis obtutibus vel tenetur ». Dom Pichery traduit : sensus, par « pensée » ; M. Salles, *op. cit.* I, 335 dit : « Elles prennent naissance dans nos sens... » Cassien n'a formulé aucune doctrine systématique des sens spirituels. Nous savons pourtant qu'elle existait chez Origène (cf. K. Rahner, dans RAM, 1932, 113-145). Nous en retrouverons des traces dans les *Conférences* (cf. plus bas p. 271). Notons ici que, selon Cassien, les âmes séparées conservent les « sens » dont elles ont animé la matière durant leur séjour en un corps mortel : « Nonne ultra omnis ineptiae non dicam fatuitatem, sed insaniam est vel leviter suspicari illam pretiosiorem hominis portionem, in qua etiam imago Dei secundum beatum apostolum ac similitudo consistit, deposita hac qua retunditur in praesenti sarcina corporali insensibilem fieri, quae omnem rationis vim in se continens etiam mutam atque insensibilem, cum utique consequens sit et hoc rationis ipsius ordo contineat, ut exuta mens ista carnali qua nunc habetatur pinguedine intellectuales virtutes suas in melius reparet et puriores eas ac subtiliores recipiat potius quam amittat ». (Col. I, 14, P. 23-24, PL. 504). Les sens spirituels sont donc en rapport étroit avec la

Ces détails descriptifs ne sont pas sans intérêt, assurément. Nous aimerions pourtant en savoir davantage. Ce *regard,* qu'est-il en lui-même ? Dans quelle mesure est-il accessible à nos prises ? S'il suppose une lumière surnaturelle, comment nos facultés peuvent-elles s'y adapter ?

Sur ces questions, il serait vain de demander à Cassien une réponse directe. Ni l'Ecriture, ni « l'expérience » (22), ses principales sources d'information, ne le renseignent. Mais l'expérience saisit au moins les *effets* de la grâce en nous et envisager la question par ce biais, ce sera peut-être le moyen de percevoir quelque chose du mystère de ce « regard » contemplatif, de reconnaître, en tout cas, en quoi consiste au juste « la vie contemplative » qui en découle.

L'abbé Moïse, en cette première Conférence si importante pour fixer les grandes lignes de la doctrine de Cassien, nous apprend que le royaume de Dieu appartient à la « pureté de cœur et à la science spirituelle, grâce à l'exercice des vertus (23) » qu'elles impliquent. Malgré les rapports étroits qui la lient avec la science spirituelle, dont elle est la préparation, la pureté de cœur ne nous intéresse pas ici directement. C'est l'aspect : connaissance, nous venons de le voir, qui caractérise la perfection de l'anachorète.

La « science spirituelle », fruit de la contemplation, fait l'objet d'une conférence entière : la 14[e]. Cassien a voulu revenir à loisir sur un point aussi important qu'il avait touché très brièvement dans la Conférence VIII (c. 3).

Une première subdivision tranche la « science » en deux catégories : science « pratique » et « science théorique ». On pourrait rattacher chacune à la faculté particulièrement mise en jeu pour l'obtenir.

La « science pratique », en effet, est de connaître la nature des vices et les moyens de les guérir ; d'autre part, de discerner l'ordre

vigueur de l'intelligence (virtutes intellectuales). Le passage que nous invoquons dans notre texte fait allusion au sens de la *vue* (videtur mundis obtutibus) ; ailleurs, il sera question du *toucher* (cf. infra).

(22) « L'expérience personnelle, écrit M. Salles (*op. cit.* p. 116) qui doit tenir un rôle si important dans l'acquisition de la science, n'est pas une expérience spontanée, mais une expérience guidée, contrôlée, redressée par l'expérience uniforme des maîtres de la sainteté », et il cite Col. II, 11, P. 51, PL. 541 : « Hoc igitur modo ad scientiam discretionis verae pervenire poterimus, ut seniorum vestigia subsequentes, neque agere quidquam novi, neque discernere nostro judicio praesumamus ; sed quemadmodum nos vel traditio illorum vel vitae probitas informarit, in omnibus gradiamur ».

(23) Col. I, 14, P. 21, PL. 49, 499 : « Quemadmodum diaboli regnum per coniventiam suscipitur vitiorum, ita regnum Dei per exercitationem virtutum puritate cordis ac spiritali scientia possidetur ».

des vertus et le moyen de les acquérir. Elle provient de l'effort de la lutte. Elle intéresse donc, pouvons-nous ajouter, bien plus la volonté que l'intelligence et c'est là ce que son nom indique puisqu'on l'appelle aussi « science active (24) ».

La « science théorique » consiste en la contemplation des choses divines et la connaissance des mystères les plus sacrés. Son point de départ c'est l'Ecriture. Les différents aspects sous lesquels le texte inspiré est envisagé constitueront autant de « sciences théoriques » diverses (25).

L'idée vient spontanément de comparer les catégories de Cassien avec celles des Alexandrins auxquels le rattache indubitablement Evagre, sinon des emprunts plus directs (26).

Cassien garde son originalité. Le parallèle en est d'autant plus suggestif.

Nous constatons d'abord dans le passage que nous analysons l'absence de cette « connaissance de l'adorable Trinité », la première selon Evagre. Nous la retrouverons ailleurs toutefois.

Il envisage d'abord la « science historique » « qui a trait à la connaissance des événements passés et qui frappent les sens (27) ». On pourrait sans doute la rapprocher de la « connaissance des êtres corporels » dont parlent les Alexandrins (28). Beaucoup n'usent de cette « doctrine » littérale que pour ergoter ou fleurir leur langage (29) : elle devient pour ceux-ci « science qui enfle » et non « science qui éclaire » (30).

Ce dernier titre appartient en propre à la « science spirituelle » authentique, connaissance qui fait « pénétrer jusqu'au cœur et jusqu'à la moelle des paroles célestes », qui permet d'en contempler du regard très pur de l'âme les mystères profonds et cachés (31).

Elle ne doit rien à « la culture du siècle ». Tels beaux discoureurs passeront aux yeux de profanes — mais bien à tort — pour posséder cette science éminente des Ecritures (32). Elle fleurit merveilleusement, au contraire, chez des hommes qui n'avaient aucun don de

(24) Col. 14, 1-4, P. 398-400, PL. 953-956.

(25) Col. 14. 1, P. 399, PL. 955 ; *ibid.* 8, P. 404. PL. 962.

(26) Cf. M. Viller : *Aux sources de la Spiritualité de saint Maxime*, p. 164 sq. et 243 sq.; K. Rahner, *op. cit.* p. 129 sq.

(27) Col. 14, 8, P. 404-407, PL. 49, 962-965.

(28) W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin 1912, p. 73, cité par M. Viller, *op. cit.* p. 244 qui rapproche Origène, *Selecta in Psalmos*, PL. 12, 1661.

(29) Col. 14, 9, P. 409, PL. 969.

(30) Col. 14, 10, P, 410, PL. 970.

(31) Col. 14, 9, P. 409, PL. 960.

(32) *Ibid.*; Col. 14, 16, P. 418-421, PL. 982-985.

parole et à peu près illettrés (33). Le climat où elle s'épanouit, c'est la pureté du cœur (34).

Condition, non pas suffisante, mais nécessaire, la pureté de cœur est le résultat de la « science pratique ». Aussi le contemplatif a-t-il comme deux « degrés » à franchir : « c'est en vain que l'on tend à voir Dieu, si l'on n'évite la contagion des vices (35) ».

En vérité, l'effort volontaire et persévérant de l'anachorète pour « se purifier de la souillure des vices et pour dépouiller tout souci du siècle présent » ne fait que frayer la voie à une pureté supérieure, la « theoretica puritas », qui s'obtient « comme une récompense », mais vient de Dieu. Aussi ne faut-il attendre ni de la leçon des maîtres, ni du travail de la méditation personnelle la *science spirituelle* : elle est un « don » qui s'achète cependant par bien des œuvres et bien des un don qui ne va pas sans l' « illumination du Saint-Esprit ». Autant travaux, dire que la pureté de cœur prépare l'âme à recevoir ce que Dieu seul peut donner : elle élève en quelque sorte « le sacré tabernacle de la science spirituelle », et l'Esprit-Saint, en l'inondant de ses clartés l'enrichit de son précieux contenu (36).

(33) Col. 14, 16, P. 420, PL. 984.

(34) Col. 14, 9-10, P. 407-410, PL. 965-969.

(35) Col. 14, 2, P. 399, PL. 955 : « ... Gradus enim quidam ita ordinati atque distincti sunt, ut humana humilitas possit ad sublime conscendere; qui si invicem sibi ea qua diximus ratione succedant, potest ad altitudinem perveniri, ad quam sublato primo gradu non potest transvolari. Frustra igitur ad conspectum Dei tendit qui vitiorum contagia non declinat ». Ce chapitre s'adresse expressément à « quiconque veut parvenir à la science théorique » et Cassien affirme ici-même que la *science pratique* « absque theoretica possideri potest ». Ce qui me paraît difficile à interpréter comme le veut dom A. Ménager dans *La Vie Spirituelle*, 1923, t. IX, p. 140 : « La vie des bonnes œuvres qui ne cherche pas à s'élever reste, il faut le reconnaître, plutôt découronnée, si la contemplation qui devait lui donner son dernier perfectionnement lui fait défaut ».

(36) Col. 14, 9, P. 407, PL. 966 : « Tenentes itaque illam quam habere vos sentio diligentiam lectionis omni modo festinate actualem, id est ethicam quam primum ad integrum comprehendere disciplinam. Absque hac namque illa quam diximus *theoretica puritas* non potest adprehendi, quam hi tantum qui non aliorum docentum verbis, sed propriorum actuum virtute perfecti sunt post multa operum ac laborum stipendia jam *quasi in praemio* consequuntur. Non enim a méditatione legis intelligentiam sed de fructu operis adquirentes... Et idcirco si scientiae spiritalis sacrum in corde vestro vultis tabernaculum praeparare ab omnium vos vitiorum contagione purgate et curis saeculi praesentis exuite. Impossibile namque est animam quae mundanis vel tenuiter distentionibus occupatur, *donum scientiae* promereri vel generatricem spiritalium sensuum aut tenacem sacrarum fieri lectionum... aliud namque est facilitatem oris et nitorem habere sermonis et aliud venas et medullas

Qu'est-ce que cette illumination ? Est-ce l' « illuminatio sensuum », dont il est question dans la préface des Conférences, illumination subjective, privilège particulier de la Solitude, et qui affecte les « sens » mystérieux dont est muni l'esprit ? Ou bien est-ce la révélation des divers sens de la parole sacrée, objective en quelque sorte ? Cassien passe aisément d'un point de vue à l'autre : ils se complètent, d'ailleurs, loin de s'exclure (37).

caelestium intrare dictorum ac profunda et abscondita sacramenta purissimo cordis oculo contemplari, quod nullatenus doctrina nec eruditio saecularis, sed sola puritas mentis *per inluminationem sancti spiritus* possidebit ». Cf. *ibid.* 14, P. 417, PL. 981.

(37) Rien ne montre mieux combien grande est l'absence de systématisation chez Cassien que l'emploi si divers qu'il fait du mot « sensus ». Pour nous en tenir à la Conférence 14e, nous y relevons une variété de points de vue qui indique une psychologie tâtonnante. Les deux acceptions fondamentales du mot *sensus* sont : les sens scripturaires et les sens pris équivalemment pour l'*esprit* où ils résident. Pour la première acception, voir c. 8, P. 405, PL. 964 : « (allegoria), per quam ea quae tegit historica narratio *spiritali sensu* et expositione reserantur ». Cf. c. 10, P. 410-411, PL. 971 A-972 A. Pour la deuxième acception, voir : c. 11, P. 411, PL. 972 B : « Pro capacitate enim humanorum sensuum, earum (scripturarum) quoque species coaptatur » = plus l'esprit se spiritualise et plus les Ecritures lui paraîtront belles et divines (Scripturarum facies incipiet innovari). Parfois, il s'agit des instincts bas des sens, cf. 16, P. 418, PL. 984 A : « lutulentis operibus vel sensibus inhaerendo ». Ailleurs, des plus hautes facultés spirituelles, c. 13, P. 415, PL. 980 : « Ut ergo haec in te scientia spiritalis perpetua soliditate roboretur nec ea jam temporarie perfruaris sicut illi qui eam non suo studio, sed aliena relatione contingunt et velut aërio ut ita dixerim odore percipiunt, sed ut *sensibus* tuis inviscerata quodammodo et perspecta atque palpata condatur, illud... ». L'opposition entre ce qui est « perçu comme une odeur » et ce qui est « vu, palpé », marque bien qu'ici il n'y a que métaphore. Plus bas, P. 415, PL. 980-981 : « *sensuum* canitie et patientiae fuerint vetustate decocta » = prudence, par allusion au Livre de la Sagesse, IV, 9. Cassien décrit l'opération de l'esprit illuminé par l'Esprit-Saint de deux manières : tantôt, l'âme purifiée devient « productrice de sens spirituels » scripturaires, c. 9, P. 408, PL. 966 : « impossibile namque est animam, quae mundanis vel tenuiter distentionibus accupatur, *donum scientiae* promereri vel *generatricem spiritalium sensuum* aut tenacem sacrarum fieri lectionum » ; tantôt l'esprit est rendu apte à « pénétrer dans les secrets des sens spirituels », c. 16, P. 418, PL. 982-983 : « scripturarum venas et arcana spiritalium sensuum intrare ». D'où sans doute l'idée que l'esprit acquiert un certain « sens » des Ecritures, un « flair », soit que la science spirituelle fasse « pénétrer » la signification spirituelle de l'Ecriture, soit qu'elle les engendre en elle de quelque manière, c. 16 P. 420, PL. 984 : « de hujusmodi

Mais, toujours friand de description psychologique, l'auteur des Conférences s'attache à nous faire connaître comment se manifeste le phénomène surnaturel concret. Nous nous serons longuement appesantis sur un texte de l'Ecriture. Nous l'aurons lu, relu, médité, appris par cœur et cependant, sur le moment, nous ne l'aurons pas compris : « manque de liberté nécessaire », dit Cassien. Mais voici que dans le silence de la nuit, soustraits à des occupations et à une ambiance distrayantes, des sens scripturaires très profonds nous sont soudain révélés : nous n'en avions pas le plus léger soupçon durant la veille. « C'est quand nous reposons, plongés, pour ainsi dire, dans la léthargie d'un lourd sommeil que l'intelligence nous en est dévoilée ». Tel est le travail subconscient où s'insinue la lumière de l'Esprit-Saint (38).

Reste à nous demander quels objets fait ressortir cette lumière, quels effets en rejaillissent sur la vie tout entière du contemplatif.

La « gnose spirituelle » d'Evagre (39) correspond chez Cassien à trois ordres de « science spirituelle » bien définis : l' « allégorie » nous « révèle » le sens caché du texte inspiré et nous fait entrevoir des vérités qui s'y trouvent comme en sommeil, par exemple, les mystères du Christ préfigurés dans l'Ancien Testament (40).

L' « analogie » s'enfonce encore plus avant : des « mystères spirituels », elle passe aux « secrets du ciel plus sublimes et plus augustes ». C'est la connaissance du prophète « qui transporte le discours aux choses invisibles et futures » (41). On songerait peut-être ici à la connaissance du « jugement » et de la « providence » de Dieu, dont parlait Evagre (42), si un rapprochement plus instructif ne nous était suggéré avec Origène. Car lui aussi parlait de « contempler les choses invisibles » et de « saisir les mystères divins ». Cette similitude de vocabulaire nous amène à retrouver dans la Conférence VIII de Cassien, où il est question du monde des esprits, nombre de spéculations de l'Alexandrin, fruit d'une gnose surnaturelle, comme nous l'apprend M. Völker (43), et non d'une simple intuition rationnelle.

animabus quae... *scripturarum* adquirere *sensum* de jugi earum meditatione conantur... ». Effort vain si ces âmes ne possèdent la crainte de Dieu. Cf. Col. 10, 10, P. 301, PL. 836 : « Tantaque me sentio sterilitatis hujus riditate constrictum, ut nullos omnino spiritalium sensuum generationes parturire me sentiam ».

(38) Col. 14, 10, P. 411, PL. 972.

(39) Cf. M. Viller, *op. cit.* p. 240 sq.

(40) Col. 14, 8, P. 404-405, PL. 963-964.

(41) *Ibid.*

(42) Cf. M. Viller, *op. cit.* p. 244.

(43) Cf. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931, p. 93 sq.

Cassien met daus la bouche de l'abbé Serenus l'esquisse d'une cosmologie dans laquelle les esprits occupent le tout premier plan : les anges avec leurs diverses fonctions et leur hiérarchie, les démons, leur chute et leurs combats, leur action sur les hommes qui nous rappellent étrangement plus d'un trait consigné dans le *de Principiis* (44) ou le *contra Celsum* (45). Ce sont là, nous assure le bon Solitaire, de ces choses obscurcies sous des mystères à titre d'épreuve, afin que soient récompensés par leur découverte le zèle et l'effort des plus studieux parmi les « familiers de la foi (46) ».

M. Völker a montré combien l'on se trompait à faire d'Origène un pur spéculatif (47). Il visait bien plutôt à unir la Gnose à l'Ethique, la spéculation avec la vie morale.

Cassien sera donc moins original qu'on ne le croirait généralement, par rapport au courant alexandrin, lorsqu'il fera entrer dans la « science spirituelle » l'aspect pratique de la « tropologie ». Cette espèce de connaissance, nous dit-il, « fait discerner selon la prudence l'utilité ou la bonté des choses qui relèvent d'un jugement pratique (48) ».

Chez Cassien, plus manifestement encore que chez Origène, la révélation « des choses invisibles » ne va pas sans une intention d'ordre moral. Le royaume des esprits dont l'abbé Sérénus nous découvre les mystères s'agite trop près du Contemplatif pour qu'il n'ait un avantage tout pratique à en être éclairé (49).

(44) De Principiis, II, 11, 5, PG. 11, 241.

(45) Contra Celsum, III, 37, PG. 5, 968.

(46) Col. 8, 3, P. 218, PL. 49, 722.

(47) *Op. cit.* p. 96. Cf. K. Rahner, art. cit. p. 127 note 101 : « Et pourtant, il faut concéder, malgré les passages nombreux où il est question de la charité, que chez Origène, le côté intellectuel de la perfection est trop accentué ».

(48) Col. 14, 8, P. 405-406, PL. 49, 963-965.

(49) Col. 8, 10, P. 227, PL. 738 et *ibid.*, passim. Cf. en particulier c. XVI, la vision du solitaire : l'assemblée des démons, dont certains traits pourraient bien avoir inspiré l'auteur des *Exercices Spirituels* dans sa Méditation des Deux Etendards : «... repente coepit catervas daemonum undique confluentium *innumerabiles* intueri, quae infinita constipatione atque ordine longissimo procedentes aliae praeibant *principem suum*, aliae sequebantur. Qui tandem aliquando et magnitudine procerior cunctis et *aspectu terribilior* advenit ac *posito solio cum in tribunali quodam sublissimo consedisset*, uniuscujusque actu diligenti coepit examinatione discutere : illosque qui necdum se circumvenire aemulos suos potuissent dicebant velut inertes ignavosque a conspectu suo cum nota et injuria jubebat expelli... illos vero qui se nuntiabant consignatos sibimet decepisse summis laudibus cum exultatione ac favore cunctorum ut fortissimos bellatores ad exemplum cunctorum

On concevrait mal d'ailleurs que la « science spirituelle » n'ait aucune répercussion sur la vie quotidienne de l'Anachorète. Ses effets sont multiples et profonds. Elle permet une psalmodie plus intelligente. Elle féconde notre esprit « en pensées spirituelles », raffermit et facilite le travail de la mémoire au cours des saintes lectures (50). Elle purifie notre cœur où le Seigneur promet de faire sa constante demeure (51). Là où le profane ne voit qu'un précepte grossier, elle affine la conscience en lui manifestant des exigences de plus en plus délicates (52).

La première des « cinq connaissances fondamentales » est, d'après Evagre, « la connaissance de l'adorable Trinité ». Cassien n'en parle point dans la Conférence qui vient de nous occuper. Il ne l'ignore pas cependant, encore que sur ce point sa pensée garde sa note originale.

Les historiens modernes de la spiritualité orientale nous apprennent que chez Evagre : connaissance de la Sainte Trinité = oraison (53). Voilà qui nous incite à chercher sur une nouvelle voie cette forme suprême de la « science spirituelle » dont l'abbé Nesteros n'a dit mot dans sa Conférence.

L'*oratio* fait chez Cassien l'objet de deux Conférences particulièrement importantes. Elles terminent ce petit traité primitif, que l'auteur se contenta par la suite, selon son propre aveu, de préciser et de clarifier (54). Elles décrivent manifestement le sommet de la vie contemplative qu'il se proposait d'y traiter (55). *Oratio*, mot fort va-

gloriosissimos coram omnibus emittebat ». P. 232, PL. 748. Ce rapprochement semble avoir échappé aux historiens des origines du petit livre de S. Ignace. Il n'est mentionné ni par F. Tournier dans son article des Etudes sur : « *Les deux Cités dans la Littérature chrétienne* » (Etudes, 1910, 2, p. 644-655) qui s'est particulièrement attaché aux sources de la contemplation « des deux étendards » (p. 658), ni par H. Watrigant dans *La genèse des Exercices de saint Ignace de Loyola* (extrait des *Etudes*, 1897), ni dans A. Codina : *Los Orígenes de los Ejercicios Espirituales* de S. Ignacio de Loyola, Barcelone, 1926. Nous soulignons les termes parallèles de ceux de S. Ignace : « en una grande cathedra », « en figura horribile y espantosa », « como hace llamamiento de inumerables demonios ».

(50) Col. 14, 9, P. 408, PL. 966.

(51) Col. 14, 10, P. 410-411, PL. 970-972.

(52) Col. 14, 11, P. 411-413.

(53) Cf. M. Viller, *op. cit.* p. 252 ; I. Hausherr : *Le Traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, RAM, 1934, p. 35 sq.

(54) Col. 11, Praef. P. 312, PL. 848.

(55) Col. I Praef. P. 4, PL. 480 : « ... de canonicarum orationum modo ad illius quam apostolus praecipit orationis perpetuae jugitatem ascendat eloquium ».

gue, en vérité. Il n'est pour nous en rendre compte que d'analyser quelques textes.

Une première base de discernement nous est suggérée par la répartition du sujet entre les deux Conférences de l'abbé Isaac. Nous allons voir, en effet, qu'il y est question de formes très diverses de l'*oratio* dont le groupement lui-même demande une explication (56).

La Conférence IX s'ouvre par des considérations d'ordre général sur lesquelles nous aurons à revenir. C'est au chapitre 8 que l'abbé Isaac aborde le sujet de la « qualité » de la prière : ses caractères, ses modalités, ses noms.

Une première série de quatre sortes de prières (oratio) nous sont décrites : obsecratio, votum, postulatio, gratiarum actio. Suit un cinquième « état de prière » plus sublime et plus élevé.

A cette hiérarchie ascendante s'entremêle une forme particulière de prière : l'*oratio ignita*. Elle échappe aux classifications et ne correspond à aucun degré précis de ferveur.

Même dans le degré le premier et le plus humble, on peut en avoir quelque expérience (57). Cet « embrasement » plusieurs fois décrit par Cassien se caractérise par sa soudaineté, son intensité, sa singularité qu'aucun effort naturel ne pourrait produire ni reproduire. Comme une flamme rapide, l'esprit parcourt d'un trait toute la gamme des diverses formes de la prière (58). C'est de cette prière ou d'un mode avoisinant que naissent ces « transports » que Cassien nomme « excessus ». La suspension des sens en est un des traits les plus marquants. L'abbé Jean se souvenait, qu'étant au désert, il avait souvent été ravi en de tels transports, *par une faveur toute miséricordieuse de Notre-Seigneur*. Il en oubliait le fardeau de ce corps de fragilité. Son âme s'isolait tout à coup des sens extérieurs et s'en allait si loin du monde matériel, que ni ses yeux ni ses oreilles ne s'acquittaient plus de leur fonction. La pensée des choses de Dieu et la contemplation spirituelle remplissaient son cœur à tel point, que fréquemment, il ne savait plus le soir, s'il avait pris de la nourriture durant le jour, et restait incapable de décider, le lendemain, s'il avait rompu le jeûne, le jour d'auparavant (59) ». C'est exactement cette « prière enflammée » que nous décrit à peu près dans les mêmes termes l'abbé Isaac au chapitre 25 de la Conférence IX (60). Il la dit expérimentée par bien peu, encore que la récitation

(56) La Conférence IX renferme la description des formes de la prière communes aux deux genres de vie ; la Conférence X traite exclusivement de la vie contemplative.

(57) Col. 9, 15, P. 262-263, PL. 786. Nous y reviendrons plus bas.

(58) *Ibid.*

(59) Col. 19, 4, P. 537, PL. 1130.

(60) Col. 9, 25, P. 272, PL. 801.

du Pater semble nous y conduire (61) : étrange antinomie dont nous comprendrons mieux la raison plus tard.

A ces développements sur les différentes formes de la prière actuelle succède une digression (62) au sujet de la componction qui amène le Solitaire à parler du don des larmes, à mettre en garde contre les efforts excessifs d'une dévotion qui s'opposerait par trop d'inutile activité à la fixité et à la simplicité de la prière véritable toute perdue en Dieu. La première Conférence de l'abbé Isaac se termine par des conseils de confiance, de persévérance, de recueillement. Nous ne nous y attardons pas car ces degrés de la prière — nous le verrons — sont communs au cénobite et à l'anachorète. Il faudra donc y revenir tout à l'heure.

C'est la seconde Conférence de l'abbé Isaac qui nous soulève enfin jusqu'au sommet de la vie contemplative. Une question relative à l'hérésie des moines anthropomorphites introduit par contraste le sujet de la « prière très pure, sans parole, sans image et sans forme (63) ».

Cassien ne parle pas de « la connaissance de la sainte Trinité (64) » qui est pour Evagre la Glose suprême de l'esprit entièrement dépouillé. Mais, à l'expresion près qu'il remplace par une idée concrète, tout le traité de l'oraison du moine grec a passé chez le moine d'Occident. Non pas avec la même profondeur de perspective, mais avec des développements psychologiques qu'Evagre ne faisait qu'esquisser.

« Ne te figure pas la divinité en toi, quand tu pries, ni ne laisse ton intelligence subir l'impression d'aucune forme ; mais va imma-

(61) Col. 9, 25, p. 272, PL. 801 : « Haec igitur oratio (le Pater) licet omnem videatur perfectionis plenitudinem continere, utpote quae ipsius domini auctoritate vel initiata sit vel statuta, *provehit* tamen domesticos suos ad illum praecelsiorem quem superius commemoravinus statum eosque ad *illam igneam et perpaucis cognitam vel expertam*, immo ut proprius dixerim ineffabilem orationem gradu eminentiore perducit. . ».

(62) En réalité, il ne s'agit là que d'un cas particulier et remarquable du *don* d'oraison.

(63) Col. 10, 5, P. 291, PL. 826 : « . . . ad illam orationis perveniet qualitatem, quae non solum nullam divinitatis effigiem nec lineamenta corporea, quod dictu quoque nefas est, in sua supplicatione miscebit, sed ne ullam quidem in se memoriam dicti cujusquam vel facti speciem seu formam cujuslibet characteris admittet ».

(64) Il faut se rappeler d'ailleurs que pour Evagre « Sainte Trinité n'est que l'appellation chrétienne de la Divinité ». I. Hausherr, *op. cit.* RAM. 1934, p. 117 : « Jamais Evagre n'a intégré dans sa mystique la théologie trinitaire ». On verra plus bas que Cassien fait des allusions expresses à la Trinité.

tériel à l'immatériel, et tu comprendras (66) ». L'auteur des Conférences n'avait-il pas sous les yeux ou dans la mémoire cette proposition du traité évagrien lorsqu'il disait des anthropomorphites : [Comme naguère quand ils étaient païens] « ils croient devoir aussi se représenter sous les traits de quelque image l'incompréhensible et ineffable majesté du vrai Dieu ; et ils pensent n'être en face que du vide et du néant s'ils n'ont présente une image à laquelle ils s'adressent en priant, qu'ils portent toujours en leur pensée, qu'il ne quittent jamais des yeux (67) ».

Mais il lui emprunte surtout son insistance toute platonicienne à définir ce point culminant de la contemplation par sa pureté aussi absolue que possible : « C'est le degré de sa pureté..., dit l'abbé Isaac, qui détermine pour une âme le caractère et l'élévation de sa prière. Elle perd de vue plus ou moins les choses terrestres et matérielles, selon que sa pureté la fait monter plus ou moins haut ». La prière sans forme ne se réalise que dans la solitude totale de l'âme « qui s'élève au-dessus des œuvres et des pensées terre à terre, dans la paix des sommets où règnent la foi très pure, les plus vastes vertus (68) ».

Par delà Evagre, Cassien rejoint Origène, lorsqu'il rend concret dans la contemplation du Christ ce que son devancier disait de la « connaissance de la Trinité ». Ne voir Jésus que dans l'humilité de sa chair, c'est la part de celui qui est encore esclave d'une infirmité toute « judaïque ». « Le bonheur de contempler d'un regard très pur sa divinité est un privilège (69) ».

Cassien nous répète ici, à la suite de ses maîtres, ce qu'il nous a dit à propos de la science spirituelle : ce privilège s'accorde à l'âme qui s'est purifiée, retirée loin du tumulte des pensées et des passions de la terre. Il est pourtant gratuit absolument. « Si tu veux prier, disait Evagre dans son traité, tu as besoin de Dieu qui donne la prière à qui prie » (Or. 58) (70).

Ce n'est pas sans intention que l'abbé Isaac évoque ici la vision des trois apôtres sur le Thabor, celle de Moïse et celle d'Elie. Personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament, ils sont tous des élus.

(65) Le Christ connu dans sa chair par la vie active, dans sa divinité dans la vie contemplative. Col. 10, 6, P. 291-292, PL. 826-827.

(66) Evagre : *Traité de l'Oraison*, édit. Hausherr, p. 114.

(67) Col. 10, 5, P. 290, PL. 825 A.

(68) Col. 10, 6, P. 291, PL. 826-827.

(69) *Ibid.*; cf. Origène In Mat. Com. XII, 15, PG. 13, 1017, où est expliquée la différence qu'il y a entre croire et « connaître » et où il est dit qu'il y a bien des degrés dans la connaissance que l'on peut avoir du Christ. Voir W. Völker, *op. cit.* p. 98.

(70) Edit. Hausherr, RAM, 1934, p. 87.

des préférés de Dieu ou de son Christ. Quand Jésus se montre dans l' « éclat de sa gloire » c'est sans doute à des « âmes assez fortes pour gravir *avec lui* la montagne des vertus (71) » : en sa compagnie, mais avec son aide, plus encore : sur son choix d'une indépendance absolue. De cette gratuité toute particulière Cassien précise le caractère, lorsqu'il affirme que cette prière d'un « cœur pur et vierge » reproduit dès cette vie quelque image de l'état bienheureux promis aux saints dans l'éternité » (72). Ce privilège est donc quelque chose de la récompense offerte pour le ciel seulement, une anticipation qui, contrastant avec la promesse universelle du salut, marque bien son caractère de pure exception.

Au vrai, ce n'est point seulement dans l'acte de la contemplation que l'âme privilégiée devient, selon l'expression d'Evagre, « l'égale des anges » (Or. 113) (73). C'est toute sa vie qui est transformée par la vision de Dieu dans l'éclat de sa gloire. Ici encore la contemplation rejaillit sur l'Ethique. Ce sera « le plein accomplissement de la prière du Sauveur » : amour de Dieu, amour du prochain, « la parfaite dilection dont Dieu « nous aima le premier » passera dans notre cœur par la vertu de cette prière, dont notre foi nous dit qu'elle ne saurait être vaine (74) ».

La « prière continuelle » qu'Evagre préconisait comme nécessaire pour se dépouiller de toute pensée passionnée, prend ici une plénitude singulière de signification. Jaillissant d'un contact très pur de l'esprit avec la Trinité, elle transforme toute une vie en un acte de charité perpétuelle ayant une analogie éminente avec l'unité « qui existe actuellement du Père avec le Fils et du Fils avec le Père ». « Il n'y aura plus d'amour chez nous, dit Cassien, de désir, d'ardeur ni d'effort, plus de pensée, de vie, de parole ni de respiration même que pour Dieu... Et de même que Dieu nous aime d'une charité vraie et pure qui ne meurt point, nous lui serons unis par l'indissoluble unité d'une dilection sans défaillance : tellement attachés à lui que nous n'aurons de souffle et d'intelligence, et de parole que pour lui (75) ».

Voilà donc cette « prière perpétuelle », cette « oratio jugis » qui est la « destinatio », le but immédiat du solitaire, c'est-à-dire du contemplatif : « posséder dès cette vie une image de la future béatitude, avoir comme un avant-goût dans son corps mortel, de la vie et

(71) Col. 10, 6, P. 292, PL. 827.
(72) *Ibid.*
(73) Edit. Hausherr, BAM, 1934, p. 144
(74) Col. 10, 7, P. 293, PL. 827 D.
(75) Col. 10, 7, P. 293, PL, 829-830.

de la gloire du ciel ». Mais par conséquent, disons plus : « elle est la fin de toute la perfection » et s'il est vrai que le bonheur éternel soit l'union indéfectible de l'esprit avec Dieu, c'en est déjà la réalisation, quand « l'âme libre et légère s'élève tellement des régions charnelles vers les hauteurs de l'esprit, que toute sa vie et ses mouvements ne soient désormais qu'une prière unique et ininterrompue (76) ».

Avec quel soin Cassien ne ménage-t-il pas cette suprême révélation de la vie parfaite contemplative ! Elle hantait son esprit, lorsqu'au 2e livre des *Institutions*, il commençait de disserter sur la récitation des Heures Canoniales : en posant ces premiers fondements, il laissait simplement entrevoir quelle serait la sublimité du faîte (77). Elle le pressait de présenter au moine victorieux de ses passions ce magnifique idéal inspiré de saint Paul : orationis perpetuae jugitas (78). Mais s'il ne faut point livrer le sens caché des Ecritures à des indignes (79), combien plus les secrets de la « prière très pure », source de la prière perpétuelle », privilège de l'anachorète ?

Il avertit son lecteur que certaines choses dans les Conférences pourront lui paraître « impossibles et dures » : « qu'il veuille bien ne les mesurer pas à sa faiblesse, mais au mérite et à la perfection de ceux qui parlent (80) ». Ce n'est qu'après avoir longuement insisté au cours des huit premières Conférences sur la nécessité et les exigences de la « science pratique » qu'il introduit son disciple dans le « sanctuaire » de l'*oratio jugis*. Encore le fait-il par degrés, le conduisant des formes rudimentaires de la prière à ce sommet de la « prière pure », connaissance de Dieu ineffable, d'où découle sur toute la vie une charité toute céleste. Ainsi s'achève le petit traité primitif réservé à la vie contemplative (81).

(76) *Ibid.* Dom Pichery traduit (I, p. 539) : « Hic, inquam finis totius perfectionis est », par : « Telle est, dis-je, la fin de toute *la vie parfaite* ». Nulle part, que je sache, perfectio ne signifie : vie parfaite (Cassien dit : professio ou tourne par le concret, comme ici : destinatio solitarii). Ainsi qu'on le verra mieux tout à l'heure, l'intérêt de ce texte réside en ce qu'il identifie l'idéal du solitaire et « la fin de la perfection », c'est-à-dire le ciel, cf. Col. I, 5, P. 11, PL. 486-487 : « Ita igitur et nostri propositi finis quidem secundum apostolum vita aeterna est..., scopos vero est puritas cordis, quam sanctificationem non immerito nuncupavit, sine qua praedictus finis non poterit adprehendi, ac si dixisset aliis verbis : habentes quidem scopon vestrum in cordis puritate, finem vero vitam aeternam ».

(77) Instit., II, 9, P. 24, PL. 96.

(78) Col. Praef., P. 4, PL. 480.

(79) Col. 14, 17, P. 421-422, PL. 986.

(80) Col. Praef., P. 5, PL. 481.

(81) Sur ce point je suis entièrement d'accord avec le R. P. dom Ménager (*Vie Spir.* 1923, t. XIII, p. 185) : « Comme on le voit, écrit-il,

Sans doute pour toute âme fervente, prières et bonnes œuvres sont solidaires : elles se complètent mutuellement. Impossible de prétendre élever la « tour spirituelle et très sublime » de la « prière perpétuelle » sans commencer par l'indispensable purification active où se mêlent la prière et la pratique des vertus (82). Mais lorsque l'âme est parvenue à cette « fin de la vie monastique », à cette « perfection du cœur », la fusion de la prière et de l'action prend un caractère tout nouveau. C'est là, croyons-nous, le sens de la « formule » que les solitaires ne livraient qu'à un « très petit nombre d'âmes » auxquelles Dieu a déjà accordé comme un commencement « d'expérience », signe de son appel (83).

Par la bouche de Germain, Cassien décrit habilement les dispositions d'une âme prête à atteindre « ce dernier mot de la perfection »: elle rêve de tenir la clé du « souvenir perpétuel de Dieu » dont elle reconnaît l'excellence. Le rôle du Directeur est précisé dans la réponse du solitaire. La demande de son visiteur lui révèle plus qu'un désir, plus qu'un effort généreux et prolongé pour pénétrer le secret pressenti, déjà une « expérience » première de ces mystères intérieurs.

Nul ne s'introduit au sein de la « pureté » qu'ils réclament sans avoir « frappé à la porte », mais c'est Dieu seul qui fait entrer. Le directeur, « se conformant lui-même aux directions que le Seigneur suggère » ne peut qu'aider l'âme à franchir le seuil du « sanctuaire » dont elle fréquente déjà le vestibule. Fort de l'assurance que lui donnent non seulement les dispositions générales de l'âme confessant son ignorance, mais fort de cet aveu même qui précède de bien peu la connaissance, il peut en toute prudence montrer ce que l'esprit verra en se retournant sur lui-même (introspicere) : retarder en-

ces dix (premières) Conférences sont, à elles seules, un vrai petit traité de la perfection, et Cassien aurait pu s'arrêter là... » Par contre, le lien entre les quatorze autres Conférences me paraît des plus arbitraires. Cassien n'a-t-il pas pris prétexte des hasards de son itinéraire pour répondre à des questions assez disparates suscitées par son petit traité primitif ? Il écrit au début de la 14e Conférence : « Sponsionis nostrae et itineris ordo compellit, ut abbatis Nesterotis praeclari in omnibus summaeque scientiae viri institutio subsequatur » (P. 398, PL. 953). On sent là le procédé assez artificiel de transition qui lui permet de passer d'une question à une autre sans grand souci de logique.

(82) Col. 9, 2, P. 250-251, PL. 771-772.

(83) Il nous semble, en effet, que sous les espèces de cette « formule » (Col. 10, 10, P. 297 sq., PL. 832 sq.), (le Deus in adjutorium meum intende), Cassien veut mettre à la portée de ceux qui n'ont pas l'expérience (du moins complète) de ces hauts états surnaturels, quelque chose de ce qui constitue le sentiment de présence dont ils sont favorisés.

core ne servirait de rien, la grâce de Dieu suppléerait à l'initiative du directeur (84).

La précieuse « formule » qu'il livre donc n'est que l'expression concrète d'une réalité que l'expérience seule saurait apprendre (elle est le modèle sensible, la méthode, que l'âme encore débutante dans cette voie doit fixer comme l'enfant les caractères d'écriture à reproduire). La réalité spirituelle qu'elle signifie, c'est un sentiment de présence qui accompagne le contemplatif, l'éclaire et le réconforte.

Car cette vie nouvelle a ses luttes, ses épreuves, ses joies ineffables. Le plan sur lequel elle se déroule n'est point celui qu'éclaire une science historique vulgaire ni qu'alimente une prière de « commençant ». Elle s'illumine de ces visites du Saint-Esprit qui font pénétrer les mystères de l'Ecriture et surtout vous les font « pal-

(84) Col. 10, 9, P. 296, PL. 830-831 : « Inquisitio vestra tam minuta atque subtilis proximae puritatis praesignat judicium. Nec de his saltim interrogare, non dicam introspicere atque discernere quispiam praevalebit, nisi quem diligens et efficax mentis industria ac sollicitudo pervigil ad perscrutendam istarum profunditatem provexerit castigataeque vitae jugis intentio per experientiam fecerit actualem adtemptare puritatis hujus limina januasque pulsare (l'indispensable préparation de la « vie active »). Et idcirco quoniam video vos non dicam pro foribus orationis illius verae de qua disserimus adstitisse, sed ipsis quodammodo *experientiae* manibus penetralia ejus et interiora *palpare* et quaedam membra jam jamque *contingere*, nec me laboraturum credo ut jam intra aulam quodammodo ipsius oberrantes in adyta quoque, *in quantum dominus direxerit*, introducam, nec vos ad *introspicienda* haec quae demonstranda sunt ullo difficultatis obstaculo retardandos. Proximus enim cognitioni est, qui quid inquirere debeat prudenter agnoscit, nec a scientia longe est, qui coepit intelligere quid ignoret. Et idcirco non vereor notam proditionis vel levitatis incurrere si ea, *quae in superiore tractatu de perfectione orationis disserens subtraxeram*, propalaro, quorum virtutem vobis in hoc exercitio ac studio conlocatis etiam sine ministerio nostro sermonis per Dei gratiam arbitror fuisse reserendam ».

On voit d'après ce texte important :

1° Que Cassien ajoute à ce qu'il a dit de l'oraison parfaite, la révélation d'un secret qui ne peut consister seulement dans l'emploi d'une oraison jaculatoire. Il s'agit de la vie découlant tout entière de cette connaissance supérieure de Dieu obtenue dans la « prière pure ».

2° Que l'action de Dieu est ici tout à fait prépondérante, le rôle du directeur entièrement subordonné au signe (indicium) fourni par la bonne volonté de l'âme, mais surtout par ce « commencement d'expérience » dont Cassien souligne l'importance.

3° Que Cassien fait appel à des métaphores d'ordre tactile pour caractériser cette « expérience ». L'allure très imagée du passage enlève d'ailleurs beaucoup de sa signification à ce détail. On remarquera, en outre, la métaphore visuelle : introspicere, sur laquelle nous reviendrons.

per » non point comme des choses entendues, apprises ou lues, mais expérimentées, vues, senties (magistris adfectibus eruditi). Elle se hausse jusqu'à cette « prière pure » qui ne « s'embarrasse d'aucune image, qui ne s'exprime point par la parole ni avec des mots, mais jaillit dans un élan de feu, un ineffable transport, une impétuosité d'esprit insatiable (85) ».

Tel est bien « le commerce angélique de chaque jour (86) », la « vie comparable à la béatitude des anges » (87) qu'un Paphnuce et qu'un Jean sont allés demander à la solitude du désert.

Cassien tenait cet état de vie parfaite pour très difficile et en tout cas très rare (mais non impossible) à qui ne fuyait absolument la communauté des hommes (88). Serait-ce donc en raison d'une pure absence de ferveur dans le Coenobium ? Déjà nous pouvons répondre, ce me semble, que Dieu maître de tous ses dons se montre plus indépendant et peu prodigue à l'égard de ses faveurs les plus insignes. « Foi très pure », « hautes vertus », « paix des sommets » ou « pureté

(85) Col. 10, 10, P. 297-302, PL. 831-836. Cet état n'est pas incompatible avec les tentations les plus humiliantes et les plus violentes, ni avec l'aridité la plus stérile en apparence. Par contre, les joies et les clartés de la science « spirituelle » et de l'*oratio ignea* : « directionem rursus animae, stabilitatem cogitationum, alacritatem cordis cum ineffabili gaudio et mentis excessu visitatione sancti spiritus me sentio consecutum, exuberantia quoque spiritalium sensuum redundare revelationem sacratissimorum intellectuum et antea mihi penitus occultorum repentina domini inlustratione percipi... haec volutatio cordis velut formula tibi salutaris effecta non solum inlaesum ab omni daemonum incursione custodiet, sed etiam cunctis te vitiis terrenae contagionis expurgans ad illas invisibiles theorias caelestesque perducet atque ad illum ineffabilem ac perpaucis expertum provehet orationis ardorem... ». Ces faveurs ne sont pas réservées à ce sommet de la vie contemplative (cf. les passages de la Conf. 9 signalés plus haut et dont nous aurons à reparler), mais elles y sont « quotidiennes » : « ut... ad spiritalia cotidie sublimetur ». Col. 10, 7, P. 293-394 ; PL. 828. C'est un point qui semble avoir échappé à dom C. Butler dans les pages qu'il consacre à la contemplation d'après Cassien, *Le monachisme bénédictin*, trad. franç., p. 84-88). Il ne fait aucune différence entre l'enseignement des deux conférences de l'abbé Isaac. En outre, il appelle « oraison pure » ce qu'il vaudrait peut-être mieux appeler « oraison enflammée », l'« oraison pure » restant, comme nous l'avons montré en nous référant à Evagre, d'ordre plutôt intellectuel, tandis que l'« oratio ignita » est plutôt affective bien qu'en connexion avec ce que Cassien appelle des « theoriae ».

(86) Col. 3, 1, P. 68, PL. 559.

(87) Col. 19, 5, P. 538, PL. 1132.

(88) Col. 19, 8, P. 541, PL. 1138 : « Unum eundemque hominem in utraque professione perfectum esse non posse absolute pronuntiare potuissem, nisi me paucorum admodum retardaret exemplum ».

théorique », cette atmosphère divine ne peut être commune. Non qu'elle soit sans effet sur la perfection essentielle, la charité « scopos principalis » de la vie spirituelle tout entière : nous avons vu quel amour, quelle union divine « perpétuelle » la volonté y puise. Comment pourrait-on dire, cependant, qu'elle soit la voie normale, alors qu'elle ne peut-être fréquentée que par de très rares âmes ? Et n'y a-t-il point une autre voie qui nous conduise, nous, cénobites, vers le but désiré et poursuivi sans relâche ici-bas : la perfection de la charité ? Puisque notre guide ne l'a point laissé ignorer, il nous reste à le suivre sur cette route inférieure sans doute, mais non moins sûre, dont il a également tracé les étapes.

II

Le traité d'anachorétisme qu'avait promis d'écrire Cassien s'achevait, en effet, sur une perspective grandiose, mais décevante pour les moines voués à la vie en communauté. Comment n'auraient-ils pas élevé quelques objections ? Eucher, « supérieur d'un immense cénobium », désirait mettre ses sujets à l'école des Pères du Désert. En lui dédiant la seconde série de ses conférences destinée à « clarifier et compléter » ses précédents ouvrages, l'auteur ne se contentait-il pas de répondre à des questions qui lui avaient été posées par cet ami et par d'autres lecteurs ? Nous le croirions facilement (89).

Un trait nous frappe dès la première Conférence de cette nouvelle série : il n'y est nullement question de la contemplation-connaissance, mais seulement de l' « *amour des vertus* » (affectus virtutum). Et pourtant elle s'intitule expressément « de Perfectione ». Ainsi donc perfection et contemplation sont ici nettement distinguées. Cassien semble maintenant fausser compagnie à ses maîtres, Evagre et les Alexandrins. Moins peut-être qu'on ne le croirait généralement (90). Mais nous le surprenons à une école où nous ne nous attendions pas à le trouver.

Je consacrerai une note distincte (91) à bien établir que le cadre

(89) Col. 11 Praef. P. 311-312, PL. 846-847 : « Proinde quia fidei vestrae atque fervori nec illa instituta coenobiorum, ... nec decem conlationes..., satisfacere potuerunt... ». Le 3e groupe de Conférences (18-24) est également dédié à des Cénobites et à des Anachorètes.

(90) Nous avons rappelé que chez Origène en particulier, la charité prenait une très grande importance. Rattacher purement et simplement comme l'a fait dom A. Ménager (*Vie spirituelle*, 1923, t. IX, 138-153), Cassien à Clément d'Alexandrie me paraît plus périlleux, encore qu'on puisse trouver bien des rapprochements à faire. Je crois, en tout cas, qu'il est inexact d'identifier la vie de foi selon l'Alexandrin et la « vie active » selon Cassien.

(91) Dans ce même numéro, p. 289 et suiv.

de la XI[e] Conférence est emprunté à S. Irénée et à S. Basile. Point capital pour en interpréter la pensée foncière.

Est-ce pure fiction symbolique si Cassien place cette Conférence dans la bouche d'un vieillard « centenaire? (92). Toujours est-il que par lui, ce n'est plus à la même spiritualité intellectualiste et relativement récente qu'il se réfère, mais à la tradition primitive, dont le grand Evêque de Lyon est un remarquable témoin et qui inspire encore à sa manière le législateur du cénobitisme oriental

« La perfection pour Saint Irénée, dit le P. Hausherr, c'est διὰ τῆς ἀγάπης πλησίον γενέσθαι τοῦ Θεοῦ = entrer dans l'intimité de Dieu par la charité. A quoi rien ne s'oppose plus que « de occasione scientiae opinari seipsos esse perfectos » — s'estimer parfait parce que l'on possède la glose ». Aux prétentions d'un mysticisme proprement mental, il substitue l'idéal d'un « contact avec l'homme et Dieu qui ne s'établit pas seulement par une opération intellectuelle, mais par l'immersion de toute l'âme en Dieu, par la pénétration de Dieu dans toute l'âme » (93). Le rôle de la volonté s'égale ici à celui de l'intelligence.

Ces vues générales s'intègrent dans la doctrine de Cassien et de façon particulièrement explicite par cette Conférence XI si réconfortante pour les cénobites.

L'idée des trois *dispositions* que l'âme peut apporter dans le travail de son salut et de sa perfection était, peut-on dire, classique : on la trouve chez Clément d'Alexandrie (94), chez Origène (95), chez les Cappadociens (96). Ces derniers, par l'intermédiaire des « Regulae fusius tractatae » de S. Basile, nous paraissent avoir plus spécialement influencé ici notre auteur.

« Je vois, dit S. Basile, en tout trois attitudes différentes en face de l'obligation inéluctable qu'il y a d'obéir (à la loi de Dieu) : ou bien

(92) Je ne mets pas en doute la réalité du voyage de Cassien en Egypte, ni l'authenticité de ses visites aux héros des Conférences, mais il me paraît évident que, pour la rédaction de son ouvrage, il doit beaucoup plus à ses lectures qu'à ses souvenirs. Le voyage n'y est plus guère qu'un artifice littéraire commode et pittoresque.

(93) Cf. I. Hausherr, Les grands courants de la spiritualité orientale, p. 118 ; cf. p. 129 sq. à propos de S. Basile.

(94) Strom. IV, 18, PG, 8, 1320 ; cf. Dict. théol. cathol. art. Clément d'Alexandrie, col. 183 et 192. Nous montrerons que Bossuet a cru à tort que Cassien s'était inspiré de Clément en cette Conférence.

(95) In Genesim Hom. VII, 4, PG. 12, 201.

(96) S. Basile, Reg. fusius tractatae, Prooem. PG. 31, 896 ; S. Grég. Naz. Orat. 40, 13, PG. 36, 373 ; S. Greg. Nys. In Cant., Cant. hom., 1, 1, PG. 44, 765.

nous évitons le mal par crainte des châtiments et nous sommes dans la disposition des esclaves ; ou bien, poursuivant quelque gain, nous accomplissons nos devoirs pour l'intérêt, et par là nous ressemblons aux mercenaires ; ou pour le bien lui-même et pour l'amour de celui qui nous a donné la loi, nous réjouissant d'avoir été jugés dignes de servir un Dieu glorieux et bon, et nous nous trouvons ainsi dans la disposition des fils » (97). S. Basile, cependant, ne s'attache pas à hiérarchiser davantage la valeur de ces trois « motifs » de perfection. Il n'en marque pas le progrès. Cassien nuance donc la pensée et pour cela emprunte plusieurs éléments caractéristiques à la philosophie et à la théologie de S. Irénée. Il devait avoir sous les yeux ou très fraîches dans la mémoire quelques-unes des belles pages du 4e livre *Contra Haereses*.

Il a pu y trouver tout d'abord l'idée du progrès essentiel à la vie chrétienne ici-bas : « Quemadmodum enim Deus semper idem est, sic et homo in Deo inventus, semper proficiet ad Deum » (98). Mais surtout l'antithèse, fondamentale dans ce 4e livre, entre les deux lois, celle de la servitude et celle de l'adoption (99), entre les deux peuples, le peuple esclave (sub servitio), le peuple libre (100).

Or, pour Cassien, les deux prérogatives de la charité sont, d'une part sa liberté, d'autre part l'intimité filiale qu'elle établit entre l'âme et Dieu.

L'amour du bien conçu pour lui-même, en effet, ne l'emporte pas

(97) *Loc. cit.*

(98) Contra Haer. IV, 11, 2, PG. 7, 1002.

(99) *Ibid.* c. 36, 2, PG. 7, 1091 : « Quem igitur illi Dominum praeconabant incredulis, hunc Christus tradidit his qui obediunt sibi et qui priores, sive primum per servilem legislationem, vocaverat Deus, hic posteriores, sive postea per adoptionem, assumpsit ».

(100) PG. 7, 1044 : « ... Ex quibus manifestum est... etiam partus Rebeccae prophetiam fuisse duorum populorum, et uum quidem esse majorem, alterum vero minorem, et alterum quidem sub servitio alterum autem liberum ; unius autem et ejusdem patris ». Contre les Gnostiques, S. Irénée affirme la réalité d'un seul Dieu, père de l'Ancien comme du Nouveau Testament. Tout en réclamant cette identité d'origine, il exalte l'Eglise du Christ et ses membres, comme relevant d'une loi de liberté et non de servitude, de l'adoption filiale et non d'un régime de contrainte. Ce sont les idées que l'on retrouve dans la Conférence de Cassien, se déroulant sur le plan de la vie morale. On remarquera en particulier, une conception analogue de la bonté de Dieu, faite d'indulgence et de libéralité, sur laquelle on pourra lire A. Verriêle, *Le plan du salut d'après S. Irénée* dans *Revue des Sciences religieuses*, 1934, surtout, I. Principe fondamental : la divine Bonté, p. 497-499 et A. d'Alès, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1916, surtout p. 203-205.

seulement par son désintéressement : « il y a une grande différence entre celui qui agit par crainte ou par espérance intéressée et celui qui hait de toutes ses forces le mal et l'impureté par amour de la charité divine, qui agit non par attente de la rémunération, ni par considération du châtiment à venir, mais par le goût des vertus ». L'amour pur du bien assure, en outre, une stabilisation dans la vertu qui résiste au mal, même loin de la présence des hommes et malgré les sollicitations des pensées les plus cachées. En vérité, c'est « tout autre chose de redouter un détriment actuel ou de craindre un châtiment futur » (101).

Mais la charité l'emporte surtout parce qu'elle accomplit le bien *volontairement*, et non par force, spontanément et non par un consentement arraché en quelque sorte de façon violente sous la menace du châtiment ou par l'attrait des récompenses. Saint Irénée a mis en lumière dans le plan de la rédemption le respect de Dieu pour la liberté humaine. Donné par Dieu, dès l'origine, ce « pouvoir de choix » (potestas electionis) lié à sa nature d'être raisonnable, rendait l'homme responsable de ses actes et, partant, sujet à des sanctions (102). L'ancienne Loi, par une contrainte extérieure, apprenait à l'homme à servir Dieu. Le Verbe en libérant l'âme nous a enseigné à suivre Dieu sans liens, volontairement, par une obéissance faite de confiance et, partant, supérieure à la soumission forcée de l'esclave (103).

Ainsi Cassien voit-il, lui aussi, dans l'amour désintéressé la manifestation de cette liberté qui rend l'âme stable dans le bien en lui assurant, en même temps « la paix ferme et constante de la chasteté ». Dominant les combats de la vie intérieure, l'amour désintéressé réalise, en définitive, la maîtrise d'une âme pacifiée, d'accord toujours avec sa conscience, parmi les hommes comme dans la solitude (104).

Mais l'excellence de la charité réside plus encore en ce qu'elle grave en nous l'image de Dieu lui-même. Crainte et espérance, quand elles ne sont pas relevées par la charité, peuvent être dites « vertus d'hommes » ; la charité, elle, est « de Dieu » : elle est la vertu propre

(101) Col. 11, 8, p. 320 sq., PL. 855-857.

(102) Contra Haer. l. IV, 37, PG. 7, 1099 : « Quia liberum eum Deus fecit ab initio, habentem suam potestatem, sicut et suam animam, ad utendum sententia Dei voluntarie et non coactum a Deo », cf. Col. 11, 8, P. 321, PL. 356 : « Multo majus est propter bonum ipsum a bono nolle discedere, quam propter metum malis non praebere consensum ; in illo enim *voluntarium* bonum est, in isto vero velut *coactum* et tanquam nolenti violenter extortum vel metu supplicii, vel cupiditate praemiorum ».

(103) Contra Haer. IV, 13, PG. 7, 1008.

(104) Col. 11, P. 321, PL. 856-857.

de « ceux qui ont reçu en eux l'image et la ressemblance de Dieu » (105).

En vérité, Dieu seul est souverainement désintéressé dans son amour. Bonté indéfectible, immuable nature, rien hors de son être ne lui est objet de crainte ou de désir : « Ni les injures ne le lassent, ni les iniquités des hommes ne le peuvent émouvoir de douleur » (106).

Or l'image de Dieu gravée dans l'âme était pour S. Irénée d'ordre physique (107) ; pour Cassien, il la conçoit plutôt comme l'image de son action bienfaisante, reproduite par la vie morale du chrétien. C'est dire qu'il transpose sur le plan de la perfection, la théologie de son admirable devancier.

« Nous aussi, exhorte l'abbé Chérémon, hâtons-nous de monter, par la grâce d'une indissoluble charité, à ce troisième degré des fils qui regardent comme étant à soi tout ce qui appartient à leur père ; méritons de recevoir en nous l'image et la ressemblance de notre Père des cieux. Alors, à l'imitation du Fils véritable, nous pourrons proclamer : « Tout ce qui est à mon Père est à moi... ». Nul autre chemin pour nous élever à la perfection véritable : comme Dieu nous a aimés le premier sans égard à rien d'autre que notre salut, ainsi devons-nous l'aimer uniquement pour son amour » (108).

Saint Irénée, décrivant la supériorité de la loi de liberté sur la loi de servitude, nous exhorte à mouler notre amour du prochain sur celui de Dieu même : « uti non quasi servus sequaris, sed quasi liber praecedas, aptum te in omnibus, et utilem proximo praestans : non illorum malitiam intuens, sed tuam bonitatem perficiens, *configurans temetipsum Patri*, qui solem suum oriri facit super malos et bonos, et pluit super justos et injustos » (109).

Cassien reprend le même thème presque avec les mêmes mots : « Per hanc itaque charitatem quisquis ad imaginem Dei similitudinemque pervenerit, bono jam propter boni ipsius delectabitur voluntatem ; ac similem quodammodo possidens patientiae ac lenitatis affectum, nullis dinceps peccantium vitiis irascetur, sed veniam potius, infirmitatibus eorum condolens atque compatiens, implorabit... et ita ad illud praemium quod subjungitur, poterit perve-

(105) Col. 11, 6, P. 318, PL. 852 : « duo namque superiora, proprie hominum sunt qui *ad profectum tendentes* necdum affectum concepere virtutum, tertium specialiter Dei est et eorum qui in sese imaginem Dei ac similitudinem receperunt ».

(106) Col. 11, P. 318, PL. 853.

(107) Cf. A. d'Alès, art. cit. p. 196. L'aspect moral n'a d'ailleurs pas échappé à S. Irénée, mais il le présente comme nous l'avons vu, sous la réalité de l'adoption.

(108) Col. 11, 7, p. 319, PL. 854.

(109) Contra Haer. PG. 7, 1008 B.

nire, per quod non solum imaginem Dei et similitudinem perferamus, verum etiam filii Dei nuncupemur : « Ut sitis inquit filii Patris vestri, qui in coelis est, qui solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super justos et injustos » (110).

En effet, ajoute Cassien, c'est par cette charité tranquille et universelle, fruit du désintéressement, que notre nature humaine, infirme et fragile, parvient à la véritable adoption filiale, à laquelle S. Jean faisait allusion quand il disait que nous étions « nés de Dieu ». L'adoption est donc comme la récompense, dans l'ordre de la perfection, de notre conformité à Dieu : Dieu nous traite alors comme ses fils, nous faisant part dès ici-bas de la confiance que nous pouvons avoir de ressembler à son divin Fils et d'être à l'abri des péchés « capitaux » dont parlait l'Apôtre dans son Epître : « Quiconque est né de Dieu ne commet pas le péché... ».

Ne nous étonnons pas d'entendre Saint Jean et Saint Paul alterner leurs enseignements dans ce chapitre de Cassien. A quelles autres sources d'inspiration S. Irénée conduirait-il son disciple? (111).

Mais si à cette école s'enseigne la plus pure « vie active », la plus authentique « science pratique », c'est aussi l'art de prier conformément à ce bel idéal de vie parfaite. La charité, se moulant sur la bonté de Dieu, met aux lèvres du Cénobite une prière magnanime qui implore pour ses persécuteurs. La miséricorde envers les autres née d'un vif sentiment de sa propre misère, lui apprend à soulager son frère éprouvé et à ne point le condamner durement (112).

Il faut nous rappeler ici ce que Cassien disait des différentes formes de la prière. Sans nous attarder au détail de cette Conférence IX qui mériterait bien des pages de commentaire, demandons-nous tout de suite dans quelle mesure le Cénobite peut aspirer à cette familiarité divine de l' « oraison plus sublime et plus excellente », dont l'anachorète possède la quotidienne jouissance (113).

Formée par « la contemplation de Dieu seul et l'ardeur de la charité », cette oraison est vraiment la prière filiale par excellence (114). Comment ne conviendrait-elle pas à ceux-là qui possèdent ce degré parfait de filiation adoptive dont nous entretient l'abbé Chérémon?

L'abbé Issac n'y contredit en rien. Bien plus. Le Pater, affirme-t-il,

(110) Col. 11, 9, P. 323, PL. 858-859.

(111) Cf. A. Dufourcq, *Saint Irénée*, Paris, 1904 (Col. Les Saints), p. 184-185.

(112) Col. 11, 10, P. 324-325, PL. 861.

(113) Cf. Col. 10, 7, P. 294, PL. 828.

(114) Col. 9, 18, P. 265, PL. 788.

cette prière divine sans doute, mais imparfaite aussi longtemps qu'elle demeure liée à des mots, nous invite et nous introduit à cette oraison plus sublime. Les premières demandes en sont tout imprégnées de ce désir du ciel et de la gloire de Dieu, qui n'aspire qu'à l'héritage paternel et à la ressemblance de l'amour désintéressé du Christ. Mais la formule enseignée par le Sauveur nous amène plus haut encore, « jusqu'à cette prière de feu que bien peu connaissent par expérience, et, pour mieux dire, ineffable. Elle dépasse tout sentiment humain. Ni sons de la voix, ni mouvements de la langue, ni parole articulée. L'âme toute baignée de la lumière d'en haut, ne se sert plus du langage humain, toujours infirme. Mais c'est en elle comme un flot montant de toutes les affections saintes à la fois : source surabondante d'où sa prière jaillit à pleins bords et s'élance d'une manière ineffable jusqu'à Dieu. Elle dit tant de choses en ce court instant, qu'elle ne pourrait aisément ni les exprimer ni même les repasser dans son souvenir, lorsqu'elle revient à soi » (115). Et il ajoute, comme pour ramener le Cénobite au critère de l'imitation du Sauveur : « Notre-Seigneur nous fait voir également en lui cet état, lorsqu'il se retire dans la solitude de la montagne, afin d'y prier en silence, ou que dans son agonie, il répand une sueur de sang, par un exemple inégalable d'ardeur intense dans la prière » (116).

La solitude de la montagne, la prière de Gethsémani, instants fugitifs dans l'existence du Sauveur, mais combien féconds ! Ainsi pour le Cénobite.

Quant à l'Anochorète, le double rempart de silence et d'isolement dont il s'entoure dans le Désert, la « liberté » qu'il crée en lui, sollicitent plus instamment la grâce de ces hauts états d'oraison. Quoi

(115) Col. 9, 25, P. 272, PL. 801. On trouvera peut-être trop systématique l'exposé que dom C. Butler (*Le monachisme bénédictin*, p. 71), fait de ces états d'oraison en les introduisant dans le cadre des classifications modernes. En particulier, il appelle « Contemplation acquise ou active » cette forme d'oraison « plus sublime » qu'il distingue des élans de l'« oratio ignita » qui se rencontrent même dans les premiers degrés de la vie spirituelle (cf. Col. 11, c. 15, P. 262, PL. 786) : « Et dans tous ces états, principalement dans le dernier, mais aussi dans le premier, il se produit vraisemblablement des élans d'une sorte d'oraison encore plus élevée et plus spirituelle, qui est la « contemplation » dans son sens le plus complet, l'« expérience mystique des écrivains modernes ». Il me semble pour ma part que Cassien identifie quant à l'origiue cette oraison « plus élevée » et celle que le Pater nous invite à demander (Col. 11, 18, p. 266, PL. 785). Cette dernière serait donc, elle aussi, « infuse ».

(116) *Ibid.* p. 273, PL. 802.

d'étonnant s'il est « ravi quotidiennement » par les dons de l'oraison plus « sublime » (117) ?

Pour lui, cependant, comme pour le Cénobite, ces dons restent purement gratuits, ils sont indépendants de la « grâce de la charité » qui conduit l'âme à sa perfection essentielle.

Cassien insiste, en effet, sur le caractère imprévisible et occasionnel de ces formes de la prière « que l'Esprit-Saint exhale lui-même à notre insu vers Dieu avec des gémissements inénarrables » (118). Le plus souvent — nul n'en doute — elles sont le fait d'une « âme parvenue à un état de vraie pureté et qui commence à s'y enraciner », mais « il arrive aussi que l'on atteigne à la prière intense et pure en quelque degré que l'on se trouve, même dans le premier et le plus humble qui consiste en la méditation du jugement ». Aussi Cassien invite-t-il à ne désirer pareilles faveurs qu'avec humilité et après avoir longuement demandé l'accroissement de charité essentielle, qui aide à « acquérir les vertus et à éteindre les vices » (119). Nul, au reste, ne saurait peindre la variété, dire la cause ou l'origine des sentiments de componction qui embrasent le cœur d'une brûlante ardeur et lui font former des prières si pures et si ferventes (120), Mille occasions se présentent dont la grâce sait se servir pour faire sortir une âme de sa torpeur et secouer sa somnolence ; mille formes aussi où son action se manifeste (121), mais vain est l'effort de l'homme qui s'évertue à tirer de son cœur les larmes que Dieu ne fait pas jaillir spontanément (122).

Autre, en vérité, nous est décrite dans la Conférence XI, la « grâce de la charité » (123).

Ce serait présomption pure, certes, que de prétendre atteindre à l'amour vraiment filial sans le secours de Dieu.

Lorsque la crainte, puis l'espérance de manger à sa faim dans la maison paternelle, ont mis le Prodigue sur le chemin du retour, avec plus de promptitude et d'amour encore que ne furent prononcées les paroles de la contrition, le père s'est élancé au devant de son fils. D'un trait, il l'a réintégré dans sa qualité d'héritier. Ainsi la grâce se saisit-elle du repentant et la mène-t-elle — peut-être en un ins-

(117) Col. 10, 7, P. 293-294, PL. 828 : « ... ut eo usque extenuata mens ab omni situ carnali ad spiritalia cotidie sublimetur... »

(118) Col. 9, 15, P. 263, PL. 786.

(119) Col. 9, 16, P. 264, PL. 757.

(120) Col. 9, 26, P. 273, PL. 802-803.

(121) Col. 9, 27, P. 273-274, PL. 803.

(122) Col. 9, 28-29, P. 274-275, PL. 804-805-806.

(123) Col. 11, 7, P. 319, PL. 853 : « per indissolubilem charitatis gratiam ».

tant — au faîte de la charité (124). Le parfait Cénobite est donc humble : ses vertus, il le sait mieux que personne, sont l'effet de la prévenance et de la protection de Dieu (125). La grâce dont elles découlent, il est vrai, n'est point cette grâce exceptionnelle qui confère à l'Anachorète le don de la « pureté théorique », une lumière exceptionnelle du Saint-Esprit, l' « oraison pure », ni même cette grâce qui parfois visite le Cénobite et lui fait connaître les transports ineffables d'une prière de feu. Mais la grâce qui fait aimer la vertu pour elle-même, qui met en l'âme des sentiments de fils à l'égard de Dieu, et l'engage dans la voie d'une imitation aussi parfaite que possible de Dieu et du Christ, est la grâce indispensable à l'Anachorète comme au Cénobite : elle leur est commune, étant purement la « grâce de la charité ». Et nous pouvons en conclure que les dons de la prière sublime et enflammée, tout désirables qu'ils soient, sont indépendants toutefois de la perfection proprement dite.

Mais Dieu n'obéirait-il pas à une convenance s'il en gratifiait ordinairement ses véritables amis, en sorte que l'on puisse dire de ces dons qu'ils demeurent, en fait, comme le couronnement de la perfection ? Sinon, à quel titre Dieu les accorde-t-il à certains ? Essayons de préciser la pensée de Cassien sur ces points.

III

Les fins respectives des « deux vies » se distinguent donc de par leur nature, nous venons de le voir. A l'idéal de la possession *mentale* de Dieu et à l'idéal de sa possession *affective* correspondent des moyens diamétralement opposés. D'une part, l'individu se perfectionne en resserrant et intensifiant ses rapports avec ses semblables ; de l'autre, il rejette absolument toute communauté humaine.

Rappelons-nous comment Cassien imaginait la genèse des deux états de vie monastique.

La ferveur primitive de la communauté chrétienne se refroidit et s'adultère au contact du monde païen qui l'entoure. Contrariés ou insatisfaits dans leur désir de perfection, certains de ses membres se décident à vivre à l'écart de la ville, dans des faubourgs ou plus secrètement encore. Du groupement de leurs cellules se constituent des « coenobia », première forme du monachisme, dont la vie de communauté stricte n'est qu'un vestige (126).

Les Saints Paul et Antoine s'enfoncent dans les profondeurs de la solitude. Non par faiblesse ni impatience : le démon qu'ils ont ter-

(124) Col. 11, 7, P. 319, PL. 853.
(125) Col. 11, 9, P. 322, PL. 857-858.
(126) Col. 18, 5, P. 509-511, PL. 1094-1100.

rassé dans ses attaques sournoises et invisibles, lorsqu'ils vivaient parmi les hommes, ils vont l'affronter maintenant dans un corps à corps extérieur et physique. Tels Jean-Baptiste dans le désert, Hélie et Hélisée. Seul le désir d'un avancement plus « sublime » vers la perfection et la « contemplation divine » les anime. Ils gagnent ainsi la solitude ouvrant la voie aux Anachorètes ou « Solitaires » (127).

A défaut d'exactitude historique, le mérite de ce tableau est de faire apparaître l'opposition des moyens mis en œuvre par les deux catégories de moines pour tendre vers le but, cependant, commun de la charité parfaite.

Les uns et les autres, certes, professent une même aversion pour le « monde ». Mais les premiers, les Cénobites, ne s'en détachent que pour former un nouveau « monde », plus restreint, aux liens, toutefois, multipliés et renforcés. Par une vie sociale intense, ils prétendent se libérer d'eux-mêmes, et ainsi s'unir à Dieu en conformant leur volonté à la sienne. Telle est leur fin : « mortifier leurs volontés, abandonner le soin d'eux-mêmes » (128), imiter le Christ en sa vie mortelle, pour imiter Dieu (129). Obéir aux lois de la communauté, c'est bien déjà s'unir à Dieu puisque c'est déjà sortir de soi.

Une fois libéré de lui-même, le Cénobite, pourtant peut rêver faire davantage, rompre avec la communauté humaine afin de s'unir à Dieu sans désormais d'intermédiaire. C'est sa pensée qu'il veut maintenant fixer sur le ciel et sur la divinité. Il ne souhaite plus que le désert, la solitude où, dépouillé de toute image, de tout souci, il pourra voir et posséder Dieu dans la liberté complète de son esprit. Union immédiate, perpétuelle autant que faire se peut ici-bas (130).

Mais bientôt le désert, à son tour, se peuple d'anachorètes, le silence retentit de voix importunes, bien que fraternelles. C'en est fait du bonheur de l'ermite. Des préoccupations naissent qu'il ne peut remettre à la discrétion d'une communauté ; un relâchement déplorable s'en suit, des tentations de vaine gloire s'y ajoutent qui menacent de rendre inutiles aux yeux de Dieu les sacrifices de son détachement (131). Dès lors la perfection de son état devient difficile à

(127) Col. 18, 6, P. 511-513, PL. 1100-1102.

(128) Col. 19, 8, P. 542, PL. 1138.

(129) Col. 19, 6, P. 541, PL. 1137 : « ... ut scilicet de crastino nihil cogitem et usque ad finem subjectus abbati illum aliquatenus videar aemulari de quo dicitur : « humiliavit semetipsum factus oboediens usque ad mortem, merearque illius verbis humiliter dicere : quia non veni facere voluntatem meam sed voluntatem ejus qui misit me patris ».

(130) Cf. Col. 3, 1, P. 68, PL. 559 ; Col. 19, 3-4, p. 536-538, PL. 1129-1131.

(131) Col. 19, 5-6, P. 538-541, PL. 1131-1137.

atteindre, sinon impossible et il risque de se vouer à la médiocrité, tandis que le Cénobite, réalisant plus facilement sa perfection propre, le dépassera bien vite en charité. Au reste, l'anachorète qui regagne le « coenobium » se prive sans doute du degré de perfection qu'il aurait pu atteindre en devenant parfait au désert. Il trouve cependant dans la vie de communauté des compensations qui ne sont point négligeables :aucun souci du lendemain, une reproduction plus parfaite de la vie humaine du Christ.

Tels sont les motifs qui ont décidé l'abbé Jean, après vingt ans au désert, à se refaire Cénobite. Par là s'accuse un contraste qui nous explique la valeur respective des « deux voies » par rapport à la fin essentielle de la charité.

L'une, pourrait-on dire, est une école, l'autre une récompense. Ne savons-nous pas, en effet, que la vie active est l'indispensable préparation à la vie contemplative?

Quant à celle-ci, au dire de Cassien, elle est la vie céleste anticipée sur la terre.

On pensait, nous dit-on de l'abbé Paphnuce, qu'il jouissait d'un « commerce quotidien et délicieux avec les anges » (132). Et l'abbé Jean de nous confier qu'allant dans la solitude, « il avait embrassé dans toute l'ardeur de son âme un genre de vie comparable à la béatitude angélique » (133).

Lorsque l'abbé Moïse veut expliquer en quoi la contemplation de Marie l'emporte sur l'action de Marthe : « C'est, dit-il, qu'elle engendre la perfection de la charité, non pas seulement telle qu'elle se manifeste sur la terre, mais telle qu'elle est appelée à régner dans la vie future » (134). La mortification corporelle, c'est déjà un commencement de charité, mais ce n'est pas sous cette forme que la perfection se perpétuera dans l'au-delà. Or, les Contemplatifs « se consacrent, tandis qu'ils demeurent encore dans la chair de corruption, à l'office où ils persévèreront, après l'avoir déposée. Déjà ils touchent à la promesse du Seigneur, notre Sauveur, qui a dit : « Heureux les cœurs purs parce qu'ils verront Dieu » (135).

Aux allusions de ces textes, la Conférence X ajoute une clarté décisive : « Tel doit être le but du Solitaire ; c'est à quoi doit tendre tout l'effort de son être : mériter de posséder dès cette vie une image de la future béatitude, et d'avoir comme un avant-goût dans un corps mortel, de la vie et de la gloire du ciel. Telle est, dis-je, *la fin de toute la perfection* : que l'âme libre et légère s'élève tellement des

(132) Col. 3, 1, P. 68.
(133) Col. 19, 5, P. 538, PL. 1131-1152.
(134) Col. 1, P. 16, PL. 493.
(135) Col. 1, 10, P. 17, PL. 595.

régions charnelles vers les hauteurs de l'esprit, que toute sa vie et ses mouvements ne soient désormais qu'une prière unique et ininterrompue » (136).

L'abbé Isaac identifie ainsi : perfection de l'anachorète et « fin de toute la perfection », c'est-à-dire, le royaume des cieux (137).

Quelque haute que soit cette perfection, ne croyons pas toutefois qu'elle égale en tout point la béatitude céleste.

Cassien consacre une Conférence entière (la 23e) à établir les différences qui l'en séparent.

Déjà l'abbé Moïse, rappelant les caractères du royaume de Dieu selon l'apôtre, avait souligné qu'il s'agissait de justice, de paix, de joie *dans l'Esprit Saint*. La joie du « monde » est condamnée par l'Ecriture (138). L'*oratio jugis* se poursuit parmi des souffrances physiques, des épreuves morales dont Cassien n'a pas voilé le tableau (139). Le fardeau du corps une fois déposé, ce sera l'exultation sans ombre dans les cieux nouveaux et dans la terre nouvelle (140).

En vérité, le péché a introduit dans l'humanité tout entière une imperfection radicale qui laissera toujours bien loin les plus saints d'ici-bas de l'union des élus avec Dieu.

Cette imperfection affecte la stabilité de notre esprit impuissant à se fixer sans relâche dans la pensée de Dieu, la stabilité de notre cœur dans l'accomplissement du bien.

« Inhaerere Deo jugiter et contemplationi ejus quemadmodum dicitis inseparabiliter copulari impossibile est homini ista carnis fragilitate circumdato » (141). Le bien que Saint Paul « voulait » faire et ne « faisait » pas, c'était cela : s'unir au Christ indéfectiblement par la pensée. Rêve que contrarient trop de soucis sur cette terre. Nourriture, vêtement, recevoir ses frères, changer de cellule, en construire, autant de préoccupations qui contrecarrent le conseil de l'Evangile : ne solliciti sitis... (142).

L'autre imperfection inévitable, c'est le péché véniel : le Sauveur seul y a fait exception. « Prenez, en effet, parmi les saints tel qu'il vous plaira, il n'en est point qui ne tombent fatalement en ces manquements minimes qui se font par paroles, par pensées, par ignorance et oubli, impulsion, volonté ou distribution, et qui, pour différer du

(136) Col. 10, 7, P. 293, PL. 828.
(137) Cf. Col. 1, 4-7, P. 9-14, PL. 485-490.
(138) Col. 1, 13, P. 20, PL .498.
(139) Col. 10, 10, P. 297-302, PL. 831-836.
(140) Col. 1, 13, P. 19, PL. 498.
(141) *Ibid.*
(142) Col. 23, 5, P. 648, PL. 1253.

péché qui va à la mort, ne sont point cependant sans faute ni reproche » (143).

A ces imperfections d'ordre psychologique et moral, il faut ajouter une déficience plus radicale encore. Cassien parle, il est vrai, de la « vision de Dieu » sur cette terre : la conçoit-il identique à celle qui nous est promise pour le ciel ?

Une première indication nous est fournie dans la Conférence de l'abbé Moïse. « L'admiration de l'essence incompréhensible de Dieu, nous est-il dit, est un « bonheur encore caché dans l'espérance de la promesse » (144).

Nous tenons, par ailleurs, de la bouche de l'abbé Théonas, que si les saints peuvent être appelés « les Voyants », c'est qu'ils sont doués d'une vue perçante pour reconnaître en leurs consciences les taches subtiles que ne soupçonnent même pas des âmes plus grossières (145).

La « prière pure » nous est décrite comme une « perception » de Dieu par des yeux très purs : « illi soli purissimis oculis divinitatem ipsius speculantur » (146). Cette « perception » cependant demeure, il semble bien, dans l'ordre de la foi : « fide purissima... sublimatus ».

Pouvons-nous être plus précis encore ? Cassien nous apprend dans la Conférence XII, que la purification des passions établit en nous la paix qui est le « lieu de Dieu » (147). Ici encore le moine latin se montre fidèle à Evagre. Celui-ci, en effet, s'exprime ainsi : « On appelle lieu de Dieu la paix ; or la paix, c'est l'apathie de l'âme raisonnable. Celui donc qui désire que son Dieu habite en lui, doit purifier avec soin son âme de toutes les passions » (Cent. V; 39) (148). Or, ainsi que nous l'apprend un récent historien, la mystique d'Evagre est une mystique non d'extase au sens d'une sortie de soi, mais une « mystique d' « introversion », d'intellectualisation, on pourrait dire d'extase en dedans » (149): Cassien, pas plus qu'Evagre n'aspire à dépasser l' « esprit » pour atteindre Dieu ; c'est en se retournant sur soi, nous l'avons dit, que l'esprit peut atteindre le sanctuaire où Dieu se révèle : introspicere (150). C'est donc par son activité propre encore que purifiée par la lumière de Dieu que l'esprit « voit » et non,

(143) Col. 11, 9, P. 324, PL. 860 ; Col. 23, 6, P. 648-651, PL. 1253-1257.

(144) Col. 1, 15, P. 25, PL. 505.

(145) Col. 23, 6, P. 649, PL. 1254.

(146) Col. 10, 6, P. 292, PL. 827.

(147) Col. 12, 11, P. 352, PL. 890.

(148) Cf. *Traité de l'Oraison*, édit. Hausherr, RAM, 1934, 117.

(149) *Ibid.*, p. 150, note.

(150) Col. 10, 9, P. 296, PL. 830.

comme le voudra Denys, en s'arrachant aux limites de sa nature. Ainsi, « l'observatoire terrestre » demeurera-t-il toujours déficient et inégal aux clartés célestes. Il n'en restera pas moins une « image de future béatitude » (151). Et c'est pourquoi il nous est permis de conclure qu'il est une récompense toute gratuite, puisque le royaume des cieux est lui-même une « récompense ».

Mais ici encore une différence se manifeste. La vie éternelle fait l'objet d'une promesse du Sauveur : le verre d'eau froide ne restera pas sans récompense (152). Les dons de la contemplation « sublime » ne nous sont ni annoncés ni offerts comme prix de nos efforts. Dirons-nous qu'ils contreviennent aux lois générales de l'univers? Tiennent-ils en quelque sorte du miracle? Du miracle pur et simple, assurément non. Une des Conférences de l'abbé Nestéros (la 15e de Cassien) nous montre que guérison de malades et résurrection de morts n'ont absolument rien à voir avec la charité (153). Ils peuvent même être pur stratagème diabolique. Les dons exceptionnels dont nous venons de parler sont, par contre, les fruits normaux de la charité. Dieu cependant ne s'engage à les faire pleinement mûrir que dans l'au-delà. Au ciel, la « pureté de cœur », ce « bien principal » de la terre (154) devient : theoria, contemplation de Dieu une et simple, renfermant éminemment toutes les vertus acquises (155). Lorsque ce bonheur est donné dès ici-bas, il n'y a donc point accident hétérogène par rapport à l'ordre établi des choses, il y a pourtant rupture avec *l'économie* normale de la sanctification. Destinées à être couronnées dans le ciel, les générosités du moine ne le sont point en ce monde sans une prévenance toute gracieuse du bon plaisir divin.

Ne pouvons-nous, du moins, concevoir qu'une certaine convenance puisse incliner la libéralité divine à se manifester en ce sens? Si la « pureté de cœur », en effet, est comme le climat propre à la contemplation, Dieu ne se doit-il pas de gratifier de dons particuliers d'oraison, ceux-là qui se purifient par la rude ascèse de la vie « active »? Les Pères que fait parler Cassien, répondraient, j'imagine, qu'il pourrait bien en être ainsi pour les Anachorètes. Leur vie active tout entière n'a d'autre but que de s'unir à Dieu par la pensée et par cette *oratio jugis*, qui est le fruit de la « prière pure » (156). Ainsi

(151) Col. 10, 7, P. 293, PL. 828.
(152) Col. 1, 10, P. 16, PL. 494.
(153) Col. 15, 2, P. 428, PL. 994-995 : « per quod evidenter ostenditur perfectionis ac beatitudinis summam non in illorum mirabilium operatione sed in caritatis puritate consistere : nes immerito...
(154) Col. 21, 17, P. 592, PL. 1192, où *principale bonum* = *puritas cordis* et *apostolica caritas* (la charité recommandée par l'apôtre.
(155) Col. 1, 8, P. 15, PL. 492.
(156) On sait que Cassien range même l'anachorétisme parmi les

s'explique la sévérité de Cassien, quand il trace le programme de la vie extérieure du Contemplatif. Il confine son existence dans l'enceinte de sa cellule, lui défend tout travail en plein air qui distraie son « regard » intérieur de l'unique but vers lequel il oriente son âme. Puisque, malgré tout, il doit pourvoir à sa subsistance, il choisira de cultiver « des sables naturellement amers et stériles des régions brûlées par l'inondation marine et sur lesquelles aucun homme vivant n'exerce droit ni domaine ». Il ne faut pas que la fécondité du sol le sollicite à quelque culture absorbante (157).

Comment Dieu, quand il appelle une âme à un aussi complet renoncement — et il le fait parfois par une inspiration directe (158) — ne se montrerait-il pas enclin à concéder les grâces que comporte en quelque manière la « perfection » de la vie au Désert? N'est-ce point des « transports » qu'il y avait connus que l'abbé Jean gardait comme la nostalgie (159)?

Pour le Cénobite, ces faveurs sont compensées, nous l'avons vu, par un abandon plus total des soucis matériels, une humilité, une obéissance toutes semblables à celles du Fils de Dieu sur terre. Pouvons-nous donc nous étonner que rares, très rares, l'exception, soient les Cénobites chez qui se rencontre la perfection de la vie contemplative? Ils connaissent des visites de la grâce qui leur procurent les ardeurs d'une prière de feu, d'une oraison « plus sublime et plus excellente », mais par occasion, par l'effet d'une faveur tellement gratuite qu'une âme débutante peut en être gratifiée, tandis que tout effort d'une âme exercée serait vain à se la procurer.

Nous sommes donc en droit d'affirmer qu'elle ne couronne point nécessairement en ce monde la perfection de la charité.

Il est bien vrai, tout s'harmonise dans la hiérarchie des fins que préconisait Cassien par la bouche de l'abbé Moïse.

Le but de la vie spirituelle est la charité. Pureté de cœur sur cette terre, elle connaîtra dans l'au-delà la pureté parfaite de la contemplation : « theoria ». Deux « voies » y conduisent. La voie « contem

formes de la vie active. Col. 14, 4, P. 400, PL. 956-957 : « Haec igitur πρακτική, quae duobus ut dictum est subsistit modis, erga multas professiones studiaque dividitur. Quidam enim summam intentionis suae erga heremi secreta et cordis constituunt puritatem, ut in praeteritis Heliam et Helisaeum nostrisque temporibus beatum Antonium aliosque ejusdem propositi sectatores familiarissime Deo per silentium solitudinis cohaesisse cognoscimus ».

(157) Col. 24, 3-4, P. 677-679, PL. 1287-1293. Cf. dom Butler, *op. cit.* p. 99-101.

(158) C'est le cas de S. Antoine. Col. 3, 4, P. 70, PL. 562.

(159) Col. 19, 4, P. 537, PL. 1130.

plative » (Contemplatio Dei, theoria) est de par sa perfection propre une anticipation de la béatitude éternelle. Elle est, en conséquence, la plus « sublime » et peut prétendre à un degré de charité plus insigne que l'autre voie. Mais aussi est-elle beaucoup plus difficile, plus exigeante et plus périlleuse.

La « voie » de la vie « active » est moins ambitieuse. Parfaite, elle restera inférieure à la Contemplation *parfaite*. Mais plus facile, plus humble, et partant moins exposée à la ruine, elle a pour elle plus d'un sérieux avantage. S'il est rare qu'elle procure la jouissance de la *prière perpétuelle*, image du bonheur éternel et perfection propre à la vie contemplative, elle n'est point dépourvue de ces faveurs plus fugitives que Dieu accorde, quand bon lui semble, à ceux qui s'y consacrent. Aucune loi, toutefois, aucune promesse ne lient le Seigneur en ce point. Plus une âme est pure, plus aussi le climat se montre-t-il favorable à provoquer les libéralités les plus hautes. Récompense déjà pour certains, stimulant assurément pour tous, ces libéralités exceptionnelles, ne sont point cependant la « grâce de la charité » que toute vie parfaite (et simplement chrétienne) s'applique à développer. De celle-ci, Dieu est l'auteur, mais aussi le type achevé. Et c'est pourquoi à l'anachorète comme au Cénobite, s'impose d' « imiter Dieu » par l'effort de sa volonté, avant de fixer son désir le plus intense sur la possession « théorique » ou mentale de la divinité.

Ces conclusions prennent une valeur particulièrement saisissante, quand on songe qu'elle représente non seulement *une* tradition, mais *les* traditions les plus authentiques de l'Orient. C'est par Cassien qu'elles se sont accréditées chez nous. A défaut d'une originalité nullement souhaitable en ces matières, sa fidélité intelligente à nous les transmettre lui vaut son meilleur titre à notre reconnaissance.

M. Olphe-Galliard.

NOTES ET DOCUMENTS

I

LES SOURCES DE LA CONFÉRENCE XI DE CASSIEN

Dans un opuscule intitulé : *Tradition des nouveaux mystiques* (1), Bossuet réfute chapitre par chapitre l'ouvrage de Fénelon publié pour la première fois par le P. Dudon en 1930 et qui a pour titre : *Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie* (2).

Bossuet écrit à propos du chapitre V (3) : « Saint Clément s'est embarrassé, aussi bien que Cassien, en cela son imitateur, lorsqu'il a séparé les « biens que l'œil n'a pas vus, ni l'oreille entendus » et qui sont réservés à la parfaite charité, d'avec le « centuple » promis à ceux qui ont cru simplement, et qui ont agi purement par espérance comme si Jésus-Christ avait séparé la vie éternelle, qui comprend ces biens d'avec le centuple, ou que, sans la charité, qui n'est jamais sans ce désintéressement, on pût avoir quelque part aux promesses spirituelles de son Evangile. « Ce lieu, dites-vous, doit être adouci ».

Voici à quel passage du *Gnostique* il est fait allusion (4) : « ... il (Clément) fait divers degrés d'hommes qui servent Dieu. Et parlant de celui qui, selon Saint Paul, livre son corps pour être brûlé, il dit : « Je distribue tous mes biens, non selon la règle de la communication de la charité, mais selon la règle de la récompense, regardant ou le bienfait à recevoir, ou le Seigneur qui promet. Quand j'aurai toute la foi en sorte que je transportasse des montagnes, si je ne suis pas fidèle au Seigneur par la charité, je ne suis rien et je ne suis compté pour rien, en comparaison de celui qui rend témoignage gnostiquement devant la multitude ». Il paraît manifestement par cet endroit qu'il met la gnose infiniment au-dessus de toutes les bonnes œuvres,

(1) Edit. Ferrère, 1863, t. 9, 630-680.
(2) Paris, Beauchesne (coll. des *Etudes de Théologie historique*).
(3) *Op. cit.*, p. 626.
(4) P. 180.

des dons miraculeux, et du martyre même séparé de l'état gnostique. Vous voyez que les plus grands sacrifices de la religion, faits par l'attente de la récompense, même promise par le Seigneur, lui paraissent défectueux ; et qu'il ne les compte pour rien, en comparaison des œuvres du gnostique qui n'agit que par le pur amour, sans intérêt. Saint Clément pousse cette pensée jusqu'à un point qui a besoin d'être adouci par quelque explication ; car il veut que Dieu ait préparé au vrai et pur amour du gnostique ce que l'œil n'a point vu, ce que l'oreille n'a point entendu, ce qui n'est point monté dans le cœur de l'homme ; et que, pour le fidèle qui n'a eu que la simple foi, il lui assure seulement le centuple de ce qu'il a laissé ».

On remarquera d'abord que dans le chapitre V du *Gnostique* Fénelon ne nomme nulle part Cassien. Bossuet prend donc sur lui d'attribuer à l'auteur des Conférences une exagération dont Fénelon ne le rendait pas responsable. Cassien y aurait-il souscrit ? Ou, pour élargir notre question, ne pouvons-nous pas nous demander dans quelle mesure il est redevable à Clément d'Alexandrie de la doctrine qu'il a mise dans la bouche de l'abbé Chérémon en cette Conférence XI ? Reconnaissons qu'il y a des traits de ressemblance qui feraient croire à une identité de pensée profonde entre nos deux auteurs.

Clément (5), pour faire valoir l'excellence de l'amour désintéressé propre au gnostique, s'appuie sur le texte de S. Paul (1 Cor. 13) que nous retrouvons chez Cassien (c. 12). Parallélisme qui n'a rien de caractéristique, vu que ce texte est d'un emploi classique et qu'il se rencontre chez d'autres auteurs, comme nous le verrons, auquel Cassien a pu vraisemblablement l'emprunter.

Clément envisage comme hypothétique la chute du gnostique dans une faute qui l'obligerait à imiter David par sa contrition. D'une façon beaucoup plus formelle, Cassien écrit au c. 9 (6) : « Impossibile namque est quemlibet sanctorum non in istis minutiis, quae per sermonem, per cogitationem, per ignorantiam, per oblivionem, per necessitatem, per voluntatem, per obreptionem admittuntur, incurrere, quae licet ab illo peccato quod ad mortem esse dicitur aliena sint, culpa tamen ac reprehensione carere non possunt ».

Clément compare la charité du gnostique à Dieu lui-même et rappelle que, « à l'image de Dieu », il s'efforce de faire du bien à tous. On pourrait songer ici, quoique le ton soit notablement différent, à rapprocher le c. 10 de Cassien : « Cum ergo quis hunc quem praediximus bonitatis affectum et imitationem Dei fuerit adsecutus,

(5) Strom. IV, 18, PG. 8, 1320-1321.
(6) Col. XI, 9, P. 324, PL. 49, 860.

tunc visceribus dominicae longanimitatis indutus pro persecutoribus quoque suis orabit ».

Clément (7) exalte une fois encore la charité qui « parfait le commandement » et s'élève au-dessus de la crainte. Puis il conclut par le passage incriminé où il réserve aux deux « classes » de chrétiens deux sortes de récompenses qui paraissent être, dans sa pensée, rigoureusement différentes (8). Cassien parle-t-il comme Clément quand il dit : « Pro statu atque mensura uniuscujusque mentis scriptura divina ad diversos perfectionum gradus arbitrii nostri provocat libertatem, nec enim poterat uniformis omnibus corona proponi? » (9). Cassien se réfère aux Béatitudes évangéliques et pense y reconnaître une gradation de récompenses qui irait de l'habitation du royaume de Dieu jusqu'à « la vision de Dieu la plus glorieuse » (allusion à la béatitude des cœurs purs). Quelle que soit la valeur exégétique d'une telle interprétation, elle diffère profondément des allégations de Clément en faveur des deux « classes » de chrétiens : le gnostique et « l'homme commun », c'est-à-dire le simple croyant. Cassien ne fait pas allusion aux textes scripturaires invoqués par Clément. La distinction du didascale se fonde par ailleurs sur la gnose, dont il n'est nulle part question dans cette Conférence de Cassien : on remarquera que la différence des récompenses repose, non sur l'existence de la contemplation, mais sur la vertu, la volonté, la ferveur de chacun : « quia nec omnium *virtus* aut *voluntas* aut *fervor*, et idcirco quodammodo perfectionum diversos ordines diversasque mensuras sermo divinus instituit... » Cassien, enfin, parle de ceux qui « gloriosissima visione Dei perfrui merebuntur », marquant ainsi une différence de degré non d'espèce entre les diverses modalités de la récompense promise.

Concluons donc que si Cassien, en ce chapitre 12 de la XIe Conférence, s'est inspiré du 4e livre des *Stromates*, c. 18, il n'en a retenu ni les exagérations, ni le thème fondamental des deux classes que l'on condamne chez Clément. Nous sommes donc en droit de nous demander si Cassien n'a pas puisé à d'autres sources les idées de cette Con-

(7) *Ibid.*, 10, P. 324, PL. 860-861.

(8) Cf. Lebreton, *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1928, p. 480-484, et la note : « Cette inégalité des récompenses est admise par tous, mais non pas la distinction des deux bercails, telle que la suppose Clément, ni les regrets éternels des fidèles en face de la béatitude, dont les gnostiques se sont rendus dignes ». Il est vrai que ces traits sont empruntés au l. VI des *Stromates*, 14, 108 (PG. 9, 329) où la doctrine de Clément s'infléchit davantage dans le sens gnostique, mais il ne semble pas que sa pensée ait changé sur ce point.

(9) Col. XI, 12, P. 326, PL. 862.

férence qui tranche avec les dix premières par l'absence d'allusion à la contemplation.

Deux écrivains nous paraissent avoir été mis particulièrement à contribution dans l'enseignement prêté à l'abbé Chérémon : S. Basile et S. Irénée.

Dans les *Institutiones* Cassien fait un bel éloge du législateur de la vie cénobitique en Orient. L'ouvrage qu'il se met en devoir d'écrire lui paraît une bagatelle auprès des fleuves d'éloquence qu'avaient fait couler avant lui S. Basile et S. Jérôme (10).

L'influence directe du « prooemium in regulas fusius tractatas » (11) sur la composition de la Conférence XI nous semble indéniable. Comme nous l'avons dit ailleurs (12) les termes mêmes dans lesquels était développée l'idée des trois dispositions de l'âme évoquaient la parabole de l'enfant prodigue. S. Basile s'attache moins, il est vrai, à marquer la progression qu'impliquent ces trois motifs de vertu qu'à en démontrer le caractère de perfection : qui craint, dit-il, n'exclut aucune transgression puisque le châtiment s'étend à toutes ; le mercenaire, s'il négligeait quelque point du précepte, n'oserait prétendre à la récompense ; à plus forte raison, le fils, qui n'a pour intention que de faire plaisir à son père, se ferait-il scrupule de le contrister en la moindre des choses.

Cassien, certes, ne s'asservissait pas à ses lectures. S'il a trouvé, rassemblés par S. Basile, nombre de textes scripturaires qu'il a utilisés à son tour, il l'a fait en toute liberté. Le texte de I Cor. 13 s'y rencontre naturellement (13), mais on est plus frappé d'y lire aussi

(10) *Inst.*, Praef., P. 5, PL. 57.

(11) PG. 31, 896 et Col. 11, 6 P. 317 :

Ὅλως δὲ τρεῖς ταύτας ἐγὼ διαφορὰς τῆς διαθέσεως πρὸς τὴν ἀπαραίτητον ἀνάγκην τῆς ὑπακοῆς καθορῶ. Ἢ γὰρ φοβούμενοι τὰς κολάσεις ἐκκλίνομεν ἀπὸ τοῦ κακοῦ, καί ἐσμεν ἐν τῇ διαθέσει τῇ δουλικῇ· ἤ, τὰ ἐκ τοῦ μισθοῦ κέρδη διώκοντες, τῆς ἑαυτῶν ἕνεκεν ὠφελείας πληροῦμεν τὰ προστάγματα, καὶ κατὰ τοῦτο προσεοίκαμεν τοῖς μισθίοις· ἢ δι' αὐτὸ τὸ καλὸν, καὶ τὴν πρὸς τὸν δεδωκότα ἡμῖν τὸν νόμον ἀγάπην, χαίροντες, ὅτι οὕτως ἐνδόξῳ καὶ ἀγαθῷ Θεῷ δουλεύειν κατηξιώθημεν, καὶ ἐσμεν οὕτως ἐν τῇ τῶν υἱῶν διαθέσει.

Tria sunt, inquit, quae faciunt homines a vitiis temperare, id est aut metus gehennae sive praesentium legum aut spes atque desiderium regni coelorum aut affectus boni ipsius amorque virtutum.

(12) Cf. *supra*, p. 274.

(13) PG. 31, 896.

celui de Malachie, I. 6 (14) et Luc, XII, 47 (15) bien que dans des contextes qui ne prêtent guère à rapprochements.

Détail plus significatif : le passage de Cassien (16) sur la différence des récompenses rappelle bien plus un passage parallèle de S. Basile (17) que celui de Clément cité plus haut. Chérémon dit : « Nec enim poterat uniformis omnibus perfectionis *corona* proponi, quia nec omnium una virtus aut voluntas aut fervor est ». Et S. Basile : « Ἐκείνων οἱ καρποὶ ὧν καὶ οἱ πόνοι · αἱ τιμαὶ καὶ οἱ στέφανοι τῶν νενικηκότων εἰσι... τίς οὕτως ἄκριτος ἀθλοθετὴς, ὡς τῶν ἴσων ἀξιῶσαι στεφάνων τὸν νικητὴν καὶ τὸν μήδὲν ἠγωνισμένον ; »

Ces traits de ressemblance ne nous permettent-ils pas d'affirmer avec moins d'hésitation que vis-à-vis de Clément la dépendance de Cassien vis-à-vis de S. Basile ?

Cependant, nous ne trouvons pas dans les *Regulae* quelques-unes des idées les plus caractéristiques et les plus saillantes de la XI[e] Conférence.

Trois se détachent avec un relief particulier : l'antithèse crainte (ou espérance)-amour, la perfection reproduisant en nous l'image et ressemblance de Dieu par l'imitation de sa bonté, l'adoption divine.

Voici les textes les plus importants : « ... Duo namque superiora proprie hominum sunt eorum qui ad profectum tendentes necdum affectum concepere virtutum, tertium specialiter Dei est, et eorum qui in se imaginem Dei ac similitudinem receperunt. Ille namque solus ea quae bona sunt nullo metu, nulla remunerationis gratia provocante, sed solo bonitatis operatur affectu... suae namque bonitatis obtentu omnem bonorum copiam dignis indignisque largitur, quia nec fatigari injuriis potest nec iniquitatibus hominum passibiliter permoveri, semper scilicet manens perfecta bonitas immutabilisque natura. » (18)

« ... festinandum proinde etiam nobis est, ut ad tertium filiorum gradum, qui omnia quae patris sunt sua esse credunt, per indissolubilem caritatis gratiam conscendentes coelestis illius patris imaginem ac similitudinem recipere mereamur et ad imitationem veri illius filii proclamare possimus : omnia quae pater habet, mea sunt. » (19)

« Quem statum si quis de adjutorio Dei, non de studii sui labore praesumens peruenerit possidere, de condicione servili, in qua timor

(14) *Ibid.*, 897.
(15) *Ibid.*, 900.
(16) Coll. 11. 12 P. 326, PL. 852.
(17) PG. 31, 892 C et 898 B.
(18) Col. XI, 6, P. 318, PL. 852.
(19) *Ibid.*, 7 P. 319, PL. 854.

est, et mercennaria spei cupiditate, in qua non tam bonitas largientis quam praemium retributionis expetitur, in adoptionem incipiet transire filiorum, ubi jam non timor, non cupiditas, sed illa caritas quae numquam cadit jugiter perseverat... per hanc itaque caritatem quisque ad imaginem Dei similitudinemque pervenerit, bono jam propter ipsius delectabitur voluptatem, ac similem quodammodo possidens patientiae ac lenitatis affectum nullis deinceps peccantium vitiis irascetur sed veniam potius infirmitatibus eorum condolens atque compatiens implorabit. » (20)

« ... Et ita ad illud praemium quod subjungitur merebimur pervenire, per quod non solum imaginem Dei et similitudinem praeferamus, verum etiam filii nuncupemur : ut sitis, inquit, filii patris vestri qui in coelis est, qui solem suum oriri facit super bonos et malos et pluit super justos et injustos ad imitationem Dei, placidam semper sui cordis extenderit caritatem, et ut bonum propter boni ipsius operetur affectum, perveniens ad illam veram adoptionem filiorum Dei... » (21)

Il y a donc comme un enchaînement de privilèges qui se rattachent à la perfection de la charité. Aimer Dieu et le prochain en tout désintéressement, c'est manifester l'image et la ressemblance divine que confère la charité, c'est entrer en intimité de rapports avec Dieu qui donne le droit de dire avec le « fils véritable » : tout ce qui est à mon Père est à moi ; c'est enfin mériter, avec l'adoption, d'être appelés ses fils.

Par leur simple énoncé, ces idées décèlent une frappante parenté avec la théologie de S. Irénée. Nous devons préciser en quoi elle consiste.

Rappelons d'abord que le *Contra Haereses* est une œuvre de polémique, dont les perspectives ne sont point du tout celles de Cassien. Il est facile, cependant, de dégager de cet ouvrage touffu, du IVe livre en particulier, les leit-motiv et même les amorces des développements moraux que nous avons reconnus chez Cassien.

Nous avons cité ailleurs (22) les textes qui se rapportent à l'antithèse crainte-liberté, servitude-adoption et qui, chez S. Irénée, caractérisent respectivement les deux Testaments.

Plus significatifs sont pour nous ceux où le grand Evêque définit en quoi consiste la perfection. Elle est avant tout ressemblance avec Dieu : ressemblance dans l'incorruptibilité de la vie éternelle que Dieu nous laisse conquérir par l'effort de notre liberté (IV, 38), mais

(20) *Ibid.*, 9, P. 322, PL. 857.
(21) *Ibid.*, 9, P. 323, PL. 858.
(22) Cf. *supra*, p. 275.

grâce à l'initiative du Christ qui nous a « récapitulés » en lui afin que nous puissions récupérer l'image et ressemblance divines que nous avions perdue en Adam. (23)

Dès ici-bas, cependant, c'est l'amour qui « parfait l'homme parfait » : « Quoniam autem hoc primum et maximum praeceptum est, sequens autem ergo proximum, Dominus docuit totam legem et prophetas pendere dicens ex ipsis praeceptis... Et Paulus autem : « Adimpletio, inquit, legis, dilectio » : et omnibus caeteris evacuatis, manere fidem, spem, dilectionem ; majorem autem esse omniun dilectionem, et neque agnitionem sine dilectione, quae est erga Deum, praestare aliquid .. dilectionem vero perficere perfectum hominem, et eum qui diligit Deum, esse perfectum, et in hoc aevo et in futuro... » (24) Et plus loin, en des termes qui s'inspirent encore de S. Paul mais que rappelle presque littéralement le commentaire qu'en fait Cassien de son côté : « Et praecipuum dilectionis munus, quod est pretiosius quam agnitio, gloriosius autem quam prophetia, omnibus autem reliquis charismatibus supereminentius. » (25).

Voici maintenant comment il conçoit cette bonté divine que le chrétien parfait s'efforce d'imiter : elle est faite d'indulgence, de magnanimité et elle est universelle : « te in omnibus et utilem proximo praestans : non illorum malitiam intuens, sed tuam bonitatem perficiens, configurans temetipsum Patri, qui solem suum oriri facit super malos et bonos et pluit super justos et injustos. » (26) Rappelons ici un texte de Cassien que nous avons cité en le comparant à l'idée similaire exprimée par Clément d'Alexandrie : « Cum ergo quis hunc quem praediximus bonitatis affectum et imitationem Dei fuerit

(23) Cf. A. d'Alès, *Recherches de Science religieuse*, 1915, p. 197. Contentons-nous d'un texte : *Contra Haereses*, III, 18, 1, 2, PG. 7, 932 B : « Ostendimus enim quia non tunc coepit Filius Dei, existens semper apud Patrem ; sed quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu recuperemus... ». Voir aussi, dans la même revue, l'art. du P. Lebreton, *La connaissance de Dieu chez S. Irénée*, 1926, p. 395 sq.

(24) *Contra Haeres.*, IV, 12, 2, PG. 7, 1004. Cf. *ibid.*, 38, 4, PG. 1109 : « Oportuerat autem primo naturam apparere, post deinde vinci et absorbi mortale ab immortalitate, et corruptibile ab incorruptibilitate, et fieri hominem secundum imaginem et similitudinem Dei, agnitione accepta boni et mali ».

(25) *Ibid.*, 33, PG. 1077-1078. Cf. Cassien : « Videtis ergo nihil pretiosius, nil perfectius nihilque sublimius et ut ita dixerim nihil caritate perennius inveniri ».

(26) *Contra Haeres.*, IV, 13, 3, PG. 7, 1008 C - 1009 A.

adsecutus, tunc visceribus dominicae longanimitatis indutus pro persecutoribus quoque suis orabit similiter dicens : pater, ignosce eis : non enim sciunt quid faciunt. Ceterum evidens indicium est animae necdum vitiorum faecibus eliquatae in criminibus alienis non affectu misericordiae condolere sed rigidam judicantis tenere censuram, nam quemadmodum perfectionem cordis poterit obtinere is qui non habet illud quo apostolus plenitudinem legis consummare signavit?... » (27)

Cassien consacre le chapitre XIII de la Conférence que nous analysons, à montrer, que l'amour désintéressé n'exclut ni la crainte, ni l'espérance, mais qu'il les transforme en sentiments vraiment filiaux : la crainte servile devient crainte filiale : « Quisquis igitur hujus fuerit caritatis perfectione fundatus necese est ut ad illum sublimiorem caritatis timorem gradu excellentiore conscendat, quem non poenarum terror nec cupido praemiorum, sed amoris generat magnitudo, quo vel filius indulgentissimum patrem vel frater fratrem vel amicum amicus vel conjugem conjux sollicito reveretur affectu, dum ejus non verbera neque convicia, sed vel tenuem amoris formidat offensam atque in omnibus non solum actibus verum etiam verbis adtonita semper pietate distenditur ne ergo se quantulumcumque fervor dilectionis illius intepescat. » (28)

C'est une pensée tout identique qu'avait développée de son côté S. Irénée, en montrant comment le Nouveau Testament qui instaurait un régime de liberté basé sur la réalité de l'adoption et sur la reconnaissance de Dieu comme Père, avait « accru » la crainte : « Auxit autem etiam timorem : filios plus timere oportet quam servos et majorem dilectionem habere in patrem. Et propter hoc ait Dominus : « Omnem sermonem otiosum quem locuti fuerint homines, reddent pro eo rationem in die judicii »... ut sciamus, quoniam non solum factorum reddemus rationem Deo, ut servi, sed etiam sermonum et cogitationum, tanquam qui et libertatis potestatem acciperimus : in qua magis probatur homo, si revereatur et timeat, et diligat Dominum. » (29)

La stabilité dans le bien et la délicatesse de conscience que procure la perfection de la charité ne vont pas sans le regret des fautes légères que Cassien, on se le rappelle, déclare inévitables : « Impossibile namque est quemlibet sanctorum non in istis minutiis, quae per sermonem, per cogitationem, per ignorantiam, per oblivionem, per necessitatem, per voluntatem, per obreptionem admittuntur, incurrere... » (30). Ne serait-ce point là encore une réminiscence du *Contra Haereses* (IV, 28) « Quemadmodum enim in novo testamento

(27) Col. XI, 10, P. 324, PL. 860-861.
(28) Col. XI, 13, P. 329, PL. 865.
(29) *Contra Haeres.*, IV, 16, PG. 7, 1018-1019.
(30) Col. XI, 9, P. 324, PL. 860.

ea quae ad Deum, fides hominum aucta est, additamentum accipiens Filium Dei ; ita et diligentia conversationis aucta est, cum non solum a malis operibus abstinere jubemur, sed ab ipsis cogitationibus et otiosis dictionibus et sermonibus vacuis et verbis scurrilibus ? » (31).

De ces rapprochements, on retire, pensons-nous, l'impression qu'il ne s'agit pas seulement d'une vague influence exercée par l'Evêque de Lyon sur l'ambiance théologique et morale où s'était formé l'esprit de Cassien. Ce sont les traces d'un contact profond et direct que nous avons relevées. Il n'est pour saisir l'importance de ce fait que de nous rapporter, comme nous l'avons fait déjà, aux conclusions du P. Hausherr sur la spiritualité orientale et les deux principaux courants qui la traversent (32).

Cassien n'est pas dans cette Conférence XI le disciple de Clément d'Alexandrie. C'est un idéal nullement gnostique qu'il nous propose, comme correctif et complément des dix Conférences destinées plutôt aux âmes vouées à la vie contemplative. Nous comprenons dès lors son insistance à préconiser, par exemple dans la Conférence 14, que chacun s'efforce d'atteindre la perfection propre à l'état qu'il a choisi : « hoc unicuique utile atque conveniens est ut secundum propositum quod elegit sive gratiam quam accepit summo studio ac diligentia ad operis arrepti perfectionem pervenire festinet et aliorum quidem laudans admiransque virtutes nequaquam a sua quam semel elegit professione discedat... » (33). Bien qu'il reconnaisse que la vie du cénobite soit impropre à l'union permanente et mentale avec Dieu, il sait cependant qu'elle est apte, comme la voie de la contemplation, à conduire l'âme à la perfection de la charité et c'est pourquoi il peut dire : « non enim quia bona est anachoresis, universis eam congruam comprobamus : a multis enim non solum infructuosa, sed etiam perniciosa sentitur » (34). Telle est la mystique chrétienne qui s'instaure sous les auspices du grand Evêque de Lyon et que S. Basile continue à son tour en se faisant l'instigateur et le théoricien du Cénobitisme.

(31) *Contra Haeres.*, IV, 28, PG. 7, 1062.

(32) I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, p. 118, et sur S. Basile p. 129. Il définit ainsi la vie parfaite selon S. Irénée : « Non pas intellection seulement, mais vie plénière qui consiste à la fois dans la soumission à Dieu, dans la contemplation de Dieu et dans la fruition de sa bonté ». A propos de S. Basile, le même auteur écrit : « Le grand organisateur du monachisme oriental est et reste le prédicateur du salut par les vertus pratiques ». Cf. Lebreton, *La connaissance de Dieu chez S. Irénée*, dans *Recherches de Sciences Religieuses*, 1926, p. 394.

(33) Col. XIV, 5, P. 401, PL. 959.

(34) Col. 24, 8, P. 682, PL. 1296.

Le parallèle que nous avons institué dans ces pages nous éclaire, également, sur les procédés littéraires de Cassien. On le voit, s'il doit beaucoup personnellement à ses conversations avec les Pères du désert, il doit plus encore dans son ouvrage aux lectures qu'il n'avait pu manquer de faire. Trouvera-t-on exagéré de dire que nos rapprochements manifestent plus qu'une lecture lointaine, qu'ils nous suggèrent même de conclure que Cassien lorsqu'il composait la XI[e] Conférence, avait sous les yeux le Prooemium des *Regulae fusius tractatae* et le IV[e] livre du *Contra Haereses?*

Enfin, pour l'Evêque de Lyon lui-même, ce n'est pas lui restituer l'un des plus pâles rayons de sa gloire, que de reconnaître son influence très nette sur le premier maître spirituel de l'Occident. Dans la très longue liste des écrivains tributaires de la pensée irénéenne, telle que l'a dressée M. Vernet pour le *Dictionnaire de Théologie catholique* (35), nous osons donc revendiquer pour Cassien une place de choix.

M. Olphe-Galliard.

(35) Art. *Irénée*, col. 2517-2524.

II

LE MS 277 DE LA BIBLIOTHÈQUE PUBLIQUE DE LA VILLE DE TOULOUSE ET L'AA TOULOUSAINE.

Le catalogue imprimé des manuscrits de la Bibliothèque de Toulouse donne sous le n. 277 (p. 168) la description suivante : « Le livre du substitut. ou secrétaire des réunions conventuelles des frères du couvent des frères prêcheurs de Toulouse ». Conférences ecclésiastiques tenues dans cette maison chaque dimanche de l'année; nous avons celles des 20 et 27 mars 1678 et la série complète pour tous les dimanches, du 21 juillet 1680 au 31 janvier 1691. — 2° « Horologe de la passion de Nostre Seigneur Jésus Christ ». — 3° « Lettre que MM. les confrères de Paris écrivirent à MM. les confrères du collège de Toulouse, dattée du 25 may 1682, et qui fut leue à la Maison professe le 13 juillet, jour de la Rénovation ». Nouvelles ecclésiastiques de Paris. — Suit une description, sommaire mais exacte, du ms. dont la provenance est ainsi donnée : *Dominicains.*

Les guillemets qui accompagnent certaines parties de cette notice et que j'ai scrupuleusement reproduits semblent indiquer la transcription, non du titre des pièces tel que le donne le manuscrit, ce que la simple confrontation des deux documents démontre inexact au moins pour la première pièce, mais d'une fiche préexistante. En effet le ms. se contente de donner comme titre : « Livre du Substitut commencé le dimanche 20 mars 1678 ». On y chercherait vainement trace de ce que dit la notice sur les réunions conventuelles des Frères prêcheurs et une allusion quelconque, soit dans le volume lui-même, soit sur les feuilles de garde aux *Dominicains* ; rien n'indique qu'ils soient pour quelque chose dans la provenance de ce manuscrit. Quiconque est familier avec le langage propre aux diverses familles religieuses aura vite reconnu que la troisième pièce, au moins, se rattache aux Jésuites, puisqu'il est question du Collège de Toulouse, dirigé par eux au XVIIe siècle et, ce qui est encore plus probant, de la maison professe, terme exclusivement employé par la Compagnie de Jésus pour désigner ce qu'elle appelle aujourd'hui des résidences et que les autres ordres, notamment les Dominicains, appellent simplement des couvents. On pourrait en conclure que l'on est en présence d'un manuscrit composite et il serait assez piquant que l'on

dût ainsi en rapporter une partie aux Dominicains et l'autre aux Jésuites. Il n'en est rien. Bien que la troisième pièce soit écrite, comme la seconde, en commençant par la fin du manuscrit, les deux sont de la main de l'un des rédacteurs de la première, laquelle, malgré cette diversité de mains, représente un tout moral, puisqu'elle n'est que la série des procès verbaux d'une même association, rédigés par ses secrétaires successifs. Ces deux pièces sont simplement des documents annexés à ces procès-verbaux.

En réalité, comme je viens de le dire, l'ouvrage n'a absolument rien à voir avec les Dominicains de Toulouse et l'on se demande comment le rédacteur de la notice utilisée par l'auteur du catalogue et celui-ci lui-même ont pu songer à eux. Je n'ai d'ailleurs pas eu beaucoup de peine à restituer sa véritable identité à ce manuscrit ; il faut simplement y voir un régistre des réunions d'une *Aa* toulousaine jusqu'ici à peu près inconnue (1).

La notice du ms. m'étant tombée sous les yeux quelques jours après une étude approfondie que je venais de faire des documents inédits de l'*Aa* possédés par le P. Rivière qui m'en avait souvent entretenu, je fus frappé de la ressemblance du titre de la première pièce avec celui de l'un des registres conservés. Ici et là il était question du *Livre du substitut* et ce titre prenait ainsi une signification très déterminée. On était certainement en présence d'un ms. se rapportant à une *Aa*. Le titre de la 3e pièce ne pouvait que confirmer cette conjecture ; on y trouve deux expressions caractéristiques, par leur rapprochement, du style des *Aa* : *confrères* et *rénovation*. Ce dernier mot désignant une cérémonie annuelle très particulière de l'« Assemblée », dite *Aa*.

L'étude directe du manuscrit eut vite confirmé cette conjecture. Il s'agissait bien du registre des procès-verbaux des réunions hebdomadaires d'une *Aa* toulousaine mais non de celle déjà connue, ou plus exactement d'une *Aa* détachée de celle-ci et tenant régulièrement des réunions à la Maison professe des Jésuites et non point au Collège, échangeant d'ailleurs avec l'*Aa* plus ancienne des relations de politesse manifestées par la présence réciproque de délégués de chaque assemblée aux *Rénovations* de l'autre. Le ms. 277 est exactement le pendant pour cette *Aa* du *Livre du substitut* conservé et déjà connu se rapportant à l'*Aa* du Collège et comme la période à

(1) J'ai constaté après avoir écrit cette notice qu'une allusion y est faite dans la mystérieuse brochure sur l'*Aa* attribuée à M. Bertrand et non mise dans le commerce. Sur l'*Aa*, voir RAM, 1934, XV, 290-299 ; *Dictionnaire de Spiritualité*, art. *Aa* ; la brochure de M. le comte Bégouen : *Une société secrète émule de la Compagnie du Saint-Sacrement, l'Aa de Toulouse aux XVIIe et XVIIIe siècles, d'après des documents inédits*, Toulouse, Privat, 1913, in-12, 131 p., et mes articles dans le *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1933-1934.

laquelle ils se rapportent l'un et l'autre est partiellement la même, il y avait lieu d'espérer que les renseignements fournis par chacun se compléteraient mutuellement. C'est en effet ce qui a lieu. Mais avant de donner quelques détails à ce sujet, je dois ajouter la justification de ce que j'ai dit plus haut sur l'unité du manuscrit. La deuxième pièce intitulée *L'Horologe de la passion de N.-S. J.-C.*, est mentionnée tout au début des procès-verbaux, f. 4°, où on lit : «... On feist le dessein de s'appliquer particulierement durant tout le reste du careme aux mystères de la Passion de Nostre Seigneur suivant la distribution qui en est faicte dans l'horologe de la Passion suivant les diverses heures du jour etc. » C'est donc à cette occasion que le substitut alors en charge, M. Daniel Galtier « acolythe » transcrivit lui-même, comme le démontre l'identité des écritures, à l'autre bout du registre le contenu de l'*Horologe*. Quant à la troisième pièce, la *lettre des confrères de Paris*, elle fut communiquée à l'*Aa* de la maison professe par celle du collège à qui elle était destinée et celle-là, après lecture publique au cours de l'assemblée du 13 juillet pendant la *rénovation*, en demeura si édifiée, qu'elle décida de la transcrire dans ses archives (livre du substitut, f. 18r). Il n'y a donc plus qu'à s'occuper avec quelque détail de la première pièce, d'ailleurs la plus considérable.

Elle contient simplement, comme je l'ai déjà dit, rédigés par les substituts successifs (ils étaient choisis par le commis ou président de l'*Aa*, seul élu par ses confrères, pour un an ou six mois), les procès verbaux des assemblées hebdomadaires. Aussi rien de plus monotone que les lignes consacrées à ces assemblées. J'ajoute qu'il y a aussi le tableau des rénovations et ces assemblées annuelles nous font pénétrer plus avant dans la vie intime de l'*Aa*. De même que pour l'autre *Aa*, nous n'avons rien qui rappelle ici l'activité apostolique de la Compagnie du Saint-Sacrement dont elle serait une émule. A partir de cette idée préconçue on s'expose à des déceptions inévitables et parfaitement injustifiées. L'*Aa*, depuis ses origines jusqu'à sa disparition à Toulouse, il n'y a pas beaucoup plus de soixante ans, n'a jamais eu d'autre signification que celle d'un groupement plus intime au sein des Congrégations officielles de la Sainte Vierge, qui, par suite du très grand nombre de leurs membres ne pouvaient plus présenter un idéal aussi élevé que plusieurs l'auraient souhaité. C'est pour répondre avant tout à ce besoin d'une élite plus fervente que l'association était organisée avec son secret tout relatif et ses pratiques de dévotion ou de charité bien différentes de celles des confrères du Saint-Sacrement.

Qu'on en juge : à quoi se ramènent les innombrables procès verbaux des réunions hebdomadaires ? A fixer aux quelques confrères présents la pratique d'une vertu spéciale, soulignée par le choix d'un

texte scripturaire appelé le *mot du guet,* à désigner ceux qui doivent visiter les corps saints à Saint-Sernin et y réciter l'office du Saint-Sacrement, à visiter l'hôpital et à y réciter l'office des morts, enfin en terminant à réciter quatre oraisons à des intentions déterminées. C'est ici la seule occasion où l'on peut constater que l'*Aa* se préoccupait, en dehors de son petit cercle d'intimes, des intérêts généraux de l'Eglise, par la mention des missions étrangères, de la conversion des protestants, des persécutions d'Angleterre ou d'événements politiques ayant une répercussion religieuse possible comme le débarquement du roi Jacques en Irlande, la mort de la reine Marie-Thérèse ou une maladie du roi Louis XIV. Les rénovations ne sortent pas de ce cadre assez étroit de perfectionnement individuel : elles fournissent l'occasion de rappeler à une ferveur plus grande les associés, de leur signaler quelques négligences, de relire les règles de l'*Aa*, de se rendre aux environs de la fête de saint Bonaventure en pèlerinage à l'église des Récollets ou extraordinairement à quelque autre sanctuaire comme celui de saint François de Paule aux Minimes, de visiter quelques prisonniers et d'exercer au sein de la Congrégation officielle, s'il y a lieu, une action discrète en faveur du bon ordre et de la régularité. On discute aussi sur l'admission possible de tel ou tel candidat et l'opportunité de lui communiquer le livre qui fait connaître l'organisation de l'Assemblée. De temps en temps au lieu des simples prières finales on invite à faire une neuvaine, par exemple pour les catholiques d'Angleterre persécutés. On voit que tout se réduit à quelques exercices destinés à favoriser le développement de la piété individuelle. Ça et là seulement on indique comme un idéal désirable de pouvoir, comme les confrères de Paris, donner davantage à l'apostolat, par des missions aux gens de la campagne. De fait quelquefois un confrère ou plusieurs s'en acquittent à l'occasion du carême ou se préoccupent d'utiliser dans ce but leur séjour à la campagne pendant les vacances. C'est qu'en effet la douzaine de membres qui formait cette *Aa*, presque tous prêtres, étaient pendant l'année, absorbés par leurs occupations ordinaires, direction de paroisses ou enseignement, comme c'est le cas de deux docteurs rattachés au Séminaire des Irlandais.

Une des préoccupations qui revient le plus souvent est celle du directeur jésuite. En effet, tout en ayant son autonomie, l'*Aa* posait en principe qu'il fallait, pour en être membre, « ne pas avoir d'antipathie pour les jésuites ». Le directeur de la Congrégation à laquelle se rattachait l'*Aa* était en effet d'ordinaire aussi le directeur de celle-ci. Mais par suite de divers changements du personnel de la maison professe, au cours des années 1679-1691, l'*Aa* semble avoir été plus d'une fois embarrassée pour trouver un directeur à son gré. Le plus ancien, le P. Espaignac, très dévoué à l'*Aa*, partait dès le 10 octo-

bre 1679 comme recteur au collège de Pamiers. Il désigna pour le remplacer le P. Depeyre qui s'acquitta de sa fonction avec dévouement mais ne put pas toujours s'en occuper, bien qu'il fasse encore partie de la maison professe en 1691, alors que depuis longtemps les procès verbaux se plaignent des difficultés concernant le directeur — jusqu'à ce que le P. Pierre Médaille eût accepté de diriger les réunions. C'est en effet le directeur qui indiquait la vertu à pratiquer, donnait le mot du guet, et faisait, à l'occasion de la rénovation annuelle, une « affectueuse allocution ». D'ailleurs le P. Espaignac ne manquait pas, lorsque des affaires, comme les difficultés des jésuites de Pamiers avec l'évêque François Caulet, le ramenaient à Toulouse, de venir s'associer à ses anciens dirigés et de leur témoigner ainsi une fidèle sympathie.

Pour ne point m'attarder à des détails secondaires, j'ajouterai seulement que le *Livre du Substitut*, de l'autre *Aa*, nous fait connaître les origines de celle-ci. C'est vers 1675 que l'on commença, au cours de certaines réunions de l'*Aa* du collège, à parler de l'utilité qu'il y aurait à former une nouvelle *Aa*, par suite de la trop grande disproportion d'âge et aussi de situation entre les membres de cette *Aa*, la plupart étant encore des étudiants ecclésiastiques. Les membres plus âgés, prêtres depuis un certain, trouvaient préférable de former une association nouvelle, inspirée d'ailleurs du même idéal et accomplissant les mêmes pratiques. L'affaire traîna en longueur et finit par s'exécuter, non sans quelques tiraillements, en 1678. Ce qui n'empêcha pas une véritable cordialité de régner entre les deux assemblées, comme on l'a vu. Il semble même que la plus ancienne *Aa*, composée des éléments plus jeunes, devint comme une pépinière partielle de l'autre, car on y retrouve les mêmes noms. Cela d'ailleurs nous montre que le ms 277, *Livre du Substitut*, est le premier de la série et nous fait assister aux séances les plus anciennes de la nouvelle *Aa*. Il devait se continuer par un registre du même genre, car il s'arrête uniquement parce qu'il n'y a plus de papier disponible. Comme par ailleurs le *Livre du Substitut* de l'*Aa* plus ancienne ne va pas jusqu'à cette date, il est impossible de savoir, au moins actuellement, quelle fut la destinée ultérieure de la seconde *Aa* et jusqu'à quelle époque elle subsista. Des recherches plus complètes dans les autres documents se rapportant à la vie de la première *Aa* permettront sans doute d'être quelque jour mieux renseigné.

Ferdinand Cavallera.

COMPTES RENDUS

P. Jérôme Lingenheim, des Missions africaines de Lyon. — *L'Art de prier. Essai sur la Rhétorique divine de Guillaume d'Auvergne.* Thèse pour le doctorat en théologie, présentée à la Faculté Catholique de Lyon. Lyon, Bosc frères, M. et L. Riou, 1934, in-8°, 190 p.

La *Rhetorica divina* de Guillaume d'Auvergne est un livre si célèbre et si oublié qu'il faut accueillir avec reconnaissance un ouvrage qui en facilite beaucoup la lecture. La thèse claire et bien ordonnée du P. Lingenheim est une excellente analyse du traité de l'évêque de Paris, dont elle fait saillir très judicieusement les mérites et l'originalité. Les chapitres les meilleurs sont ceux où l'auteur s'efforce de mettre en ordre les idées de Guillaume sur la prière et de les exposer avec une communicative sympathie.

Il s'est manifestement attaché à son héros. Guillaume en valait la peine, et ce n'est pas sans raison que Denys le Chartreux osait le mettre en comparaison avec S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin. Aussi le présent travail se lit-il avec beaucoup d'intérêt. Il y a cependant un chapitre où j'aurais souhaité que l'étude fût poussée un peu plus à fond. C'est celui qui a trait à « la place de la Rhétorique divine dans la spiritualité du moyen-âge ». Je sais combien il est difficile de déterminer les sources et l'influence d'un ouvrage et les recherches immenses que suppose pareille entreprise. Les pages consacrées aux précurseurs de Guillaume d'Auvergne sont très bonnes : il eût fallu seulement entrer un peu plus avant. Au lieu de nous donner une liste des citations patristiques (p. 132), toute matérielle et qui ne me semble pas complète (je n'y vois pas figurer le texte de S. Jérôme cité par le ch. I), pourquoi n'avoir point essayé de les identifier et de déceler les emprunts faits à cette littérature des Pères ?

Je n'ai que des éloges à faire à ce qui a été tenté pour marquer l'influence de la *Rhetorica* sur le Chancelier Gerson et Jean Mombaer : les deux personnages sont fort bien choisis, car ils sont indubitablement les types les plus représentatifs de la spiritualité de leurs temps. Mais il eût été facile, je crois, et utile, de décrire plus profondément

l'action que le livre a exercée. On l'a considéré très longtemps comme un traité fondamental de la prière. Si Nicolas de Cuse le possède dans sa bibliothèque, Denys le Chartreux s'en inspire dans son *De Oratione* et Martin de Azpilcueta, le Doctor Navarrus, l'a sous les yeux quand il écrit son *Enchiridion de Oratione*.

Une preuve de cette influence a été esquissée. On a montré et très justement que le nombre des éditions de la *Rhetorica* a été considérable. Mais ici encore il est bon de préciser davantage. Nulle part n'a été mentionnée l'édition des *Opera* publiée à Nuremberg chez Koberger, en 1496, ni non plus celle que Nicole Berault a fait paraître en 1516, à Paris, chez François Regnault, et qui a servi de modèle à l'édition de Venise de 1591. Et parmi les éditions particulières de la *Rhetorica*, je ne vois aucune mention de l'édition de Bâle de 1494 ou de celle qui a été imprimée dans la même ville avant 1486. Les deux traductions françaises du XVI[e] siècle sont indiquées (p. 156), mais pourquoi n'avoir pas dit que celle de Nicole Sellier, *Traité touchant la doctrine et enseignement de prier Dieu*, a été publiée à Paris, chez Antoine Verard en 1511 et que celle d'Adrien Jumel (ou Gemelli), *La Rhétorique divine*, a été éditée dans la même ville par Michel Le Noir, en 1520 ? Après Noël Valois, on signale 13 manuscrits. M. Glorieux, dans le *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIII[e] siècle*, Paris, 1933, t. I, p. 318, fournit l'indication de quatre autres. Un ouvrage si répandu, et qui en moins de quarante ans, de 1483 à 1520, a eu plus de dix éditions dans sa langue originale et deux traductions françaises, a forcément été très lu. L'apogée de son influence semble même pouvoir se fixer à l'époque où il a été tant de fois reproduit : fin du XV[e] siècle et début du XVI[e].

Le titre du ch. VII «... De l'anthropocentrisme au théocentrisme » n'est pas très heureux. L'anthropocentrisme au sens étymologique du mot, s'il fait de l'homme le centre de tout, est une erreur coupable, tandis qu'une prière intéressée peut être une bonne prière. Je crois qu'il vaudrait mieux s'abstenir de ce mot d'anthropocentrisme, très mal forgé d'ailleurs pour désigner la prière de demande qui n'a en soi rien de blâmable.

Le P. Lingenheim considère comme pseudo-ambrosien le *De Sacramentis* (p. 137), Ce n'est plus aujourd'hui l'avis de tout le monde. Dom Morin, le P. Faller et d'autres encore estiment que c'est une œuvre authentique de S. Ambroise.

Nous désirerions savoir les raisons pour lesquelles l'influence de la *Rhetorica divina*, si profonde encore au début du XVI[e] siècle, s'est tout d'un coup effacée. Sans doute, il est difficile d'admettre avec Daunou (dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XVIII, p. 367) qu'elle disparaît après 1600 : la mention élogieuse qu'en fait dom d'Achery, dans son *Indiculus Asceticorum* ou Ellies du Pin dans son

Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques suffirait à montrer que cet avis est exagéré. Mais qui lit encore aujourd'hui la *Rhetorica*? Ne faut-il pas en chercher la cause dans le caractère artificiel de sa conception de la prière? L'éloquence a beau être l'art des arts. Il nous répugne à présent de comparer la prière au simple discours humain, et d'aller chercher un modèle de nos entretiens avec Dieu dans le *Pro Milone* de Ciceron, quelle que que soit d'ailleurs la perfection de celui-ci. Mais à côté de cette conception, il reste dans la spiritualité de Guillaume d'Auvergne, bien des idées vivantes et c'est le mérite du présent volume d'avoir à nouveau attiré l'attention sur elles.

M. VILLER.

Dr. A. Rademacher. — *Religion et Vie*, traduit de l'Allemand, Bruxelles, édit. de la Cité Chrétienne, 1934, VII-304, prix 20 fr. belges ; 15 fr. français.

Le problème de l'adaptation est de ceux qui restent toujours ouverts. Plus qu'en d'autres domaines, il s'impose en matière de spiritualité ; cette branche de la théologie ne réclame-t-elle pas d'être accordée sans cesse, en ses applications et en sa présentation, aux besoins changeants des âmes? Ce problème est envisagé de façon particulièrement aiguë et loyale par le Dr. Rademacher en cet ouvrage mis récemment à la portée du public de langue française (l'original allemand a paru chez Herder, à Fribourg-en-Brisgau, sous le titre : *Religion und Leben*). L'accueil très favorable que ce livre a reçu généralement en France fait écho à l'éclatant succès qu'il a connu outre-Rhin : preuve qu'il touche à l'une de ces questions fondamentales qu'on se réjouit de voir aborder de front.

Le schisme creusé par la société moderne entre la religion et la vie met les âmes chrétiennes à l'une des épreuves les plus redoutables que l'on puisse imaginer. Il importe d'abord de leur en faire saisir toute la gravité. Si le rapport essentiel qui unit le monde à Dieu se voit rompu dans l'ordre psychologique et moral, toute vie spirituelle véritable en est rendue impossible et partant toute culture pleinement humaine s'en trouve dégradée sinon proprement détruite.

L'existence de ce rapport donne lieu à quatre conceptions différentes de la vie selon qu'on l'accepte ou qu'on le rejette ; dans ce dernier cas, ou bien la vie se centre tout entière sur Dieu, à l'exclusion du monde, se noyant dans une contemplation panthéiste dont l'hindouisme présente un exemple caractéristique ; ou bien, elle se livre tout entière au monde, en se refusant complètement à Dieu. sous une des formes de l'athéisme qui constitue la grande apostasie du monde occidental actuel.

Le christianisme et plus precisément le catholicisme — c'est là sa supériorité reconnue par maints esprits indépendants — a le mérite de maintenir à son plus haut degré la tension bipolaire d'une vie qui se tourne vers Dieu sans exclure de ses préoccupations le monde qu'il s'efforce de diviniser.

Sous des nuances multiples, deux attitudes principales, relatives à ce double rapport de l'âme à l'égard de Dieu et du monde, se trouvent accréditées dans l'Eglise.

Une première forme de vie que l'éminent professeur de Bonn dénomme « religioso-mystique » fait à la contemplation une place prédominante ; l'éloignement du monde qu'elle implique s'accommode d'une sympathie plus ou moins avouée pour lui, tant il est vrai que l'indifférence totale à son égard serait en contradiction avec la croyance en la bonté du Créateur et la réalité du corps mystique du Christ en qui interfèrent la grâce et la prière.

Si le Dr. Rademacher incline à voir dans l'« activisme religieux » la forme de vie appropriée spécialement aux nécessités et aux tendances de notre temps, ce n'est pas, on le pense bien, qu'il songe à contester à la vie contemplative ses droits de cité ; elle aura toujours à remplir son rôle. L'expansion, cependant, prise par la forme active de la vie religieuse, l'intérêt porté plus récemment à l'action des laïques dans l'œuvre de l'évangélisation justifient l'insistance avec laquelle il s'attache à décrire les conditions actuelles de l'activisme religieux.

En lui et par lui, son but étant la culture de l'homme et l'amélioration de la vie sociale, le christianisme prend position en face de l'Humanisme profane. Il est, doit-on dire, l'Humanisme intégral dont nombre de penseurs catholiques, en France comme au dehors, se préoccupent aujourd'hui de définir la valeur et les exigences. On sait quel relief prennent ici les trésors de notre doctrine spirituelle catholique.

Sur la manière de la présenter, les vues du Dr. Rademacher ne pouvaient manquer d'attirer l'attention : elles mettent en parfaite lumière l'unité profonde qui rend inséparable l'humanisme véritable du christianisme, l'un étant appelé à se dépasser dans la perfection surnaturelle et l'autre réclamant pour soubassement un réseau de facultés naturelles aussi développées que possible.

On serait mal venu de rappeler à l'activisme religieux ainsi présenté le respect des vertus dites « passives » : obéissance, humilité, esprit de sacrifice. La liberté qu'il prône est la liberté intérieure, celle que promet l'enseignement évangélique et qui est à l'opposé du libéralisme ou de l'esprit d'indépendance sous quelque forme qu'il se présente : la liberté intérieure n'est autre que la maîtrise de soi dont le christianisme est l'éducateur incomparable. De même si la

confiance en soi est indispensable à l'initiative que réclame l'action pour s'accomplir, elle n'est nullement exclusive du secours divin. Elle fait sienne la formule ignatienne et déclare que cette façon de concevoir la vie « exige à la fois d'avoir confiance en nous-mêmes comme si Dieu faisait dépendre la réussite des moyens humains, et d'avoir confiance en Dieu comme si tous les efforts de l'homme n'avançaient en rien » (p. 297). Pour n'être pas une vie pénitente au sens strict du mot, l'activisme implique une dose de mortification d'autant plus méritoire qu'elle est moins délibérément choisie, mais plus généreusement acceptée d'avance. Les fondateurs d'ordres apostoliques qui se sont refusés à imposer des *pénitences* de règle n'ont nullement prétendu dispenser leurs sujets de la *pénitence*.

L'activisme religieux n'est, en somme, que l'héritier et le successeur de l'« humanisme dévot ». Il attend encore, si nous en croyons le Dr. Rademacher, son François de Sales qui lui donne sa formule pratique. La sympathie intelligente à l'égard du monde dont il devra être doué se heurtera sans doute à une situation autrement complexe qu'elle ne l'était au XVII[e] siècle, mais il répondra au besoin de plus en plus urgent qu'éprouvent nos contemporains de mettre l'unité dans leur vie et de penser et agir en chrétiens parmi une ambiance profane qui en a déjà presque totalement perdu l'habitude.

Mais l'optimisme qui inspire au chrétien moderne sa confiance en un monde sorti des mains du Créateur et racheté par le sang du Christ ne peut s'instaurer au détriment d'une vie intérieure intense. Les pages que le Dr. Rademacher consacre à l'ascétique propre à l'activiste portent fortement l'accent sur l'oraison, préparation à l'action et repos de l'âme qui lui est consécutif. Il constate que ce qui manque encore à l'activisme religieux, c'est l'exemple de personnalités réalisant dans sa plénitude l'union de l'humanisme et du christianisme. De cet idéal, le Christ reste sans doute le modèle inégalable et toujours actuel, mais chaque époque a besoin d'avoir comme une réplique de cette physionomie divine et humaine qui demeure unique en sa perfection. Le tableau tout idéal que le Dr. Rademacher nous trace de celui qu'il appelle « le saint de l'en-deçà » nous rappelle du moins que le monde moderne exige de la sainteté les vertus chrétiennes les plus authentiques : renoncement, humilité, esprit de prière, sans lesquelles ni la sympathie qu'il réclame, ni la sincérité qu'il impose ne sauraient durer.

M. Olphe-Galliard.

Dom Placide de Roton. — *Les Habitus. Leur caractère spirituel.* Paris, Labergerie, 1934, in-8, 165 p.

La philosophie traditionnelle gagne en relief quand on la confronte avec les théories modernes. C'est là ce qui donne un vif intérêt à cette Thèse de doctorat soutenue devant la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris. L'auteur, en choisissant de traiter la doctrine scolastique des habitus, s'est placé au cœur de problèmes psychologiques, métaphysiques et moraux dont de récents travaux ont bien montré l'importance et la complexité. Six premiers chapitres sont consacrés aux questions classiques : existence et nécessité des habitus, nature des habitus, sujet des habitus, spécification et division des habitus, vie des habitus, rôle des habitus. Le chapitre VII est la pièce capitale de l'ouvrage : les théories modernes de l'Habitude sont passées en revue et critiquées à la lumière de l'exposé précédent. Enfin, le chapitre VIII rappelle l'essentiel de ce qui concerne les habitus surnaturels en mettant en valeur leur analogie et leurs rapports avec les habitus naturels. La doctrine ainsi présentée se réfère à Saint Thomas et à ses Commentateurs, plus particulièrement, parmi ceux-ci, à Jean de Saint-Thomas.

Si l'auteur souligne le caractère *spirituel* des habitus, c'est qu'il a été trop perdu de vue par les modernes. Guidés par la méthode expérimentale, ceux-ci sont portés à ramener les faits de la vie psychologique supérieure à des mécanismes et à des automatismes d'ordre physiologique ou physique avec lesquels ils n'ont que des ressemblances superficielles. L'extension vague du mot : *habitude* a contribué, avec un souci de synthèse trop systématique, à faire méconnaître le caractère spécifique de ces dispositions intellectuelles et morales auxquelles l'Ecole réservait le nom *d'habitus.* Qu'un Bergson en vienne à séparer les habitudes de ce qui constitue proprement parler la *personnalité,* voilà qui est significatif. Il était donc nécessaire de lever un certain nombre d'équivoques verbales en définissant avec précision la nature de l'habitus. On songe trop souvent à son aspect dynamique et pas assez à son rôle statique d'organisation intrinsèque à la nature. Parce qu'il agit « à la façon d'une disposition », on l'identifie purement et simplement avec celle-ci. Autant de confusions sur lesquelles le P de Roton apporte la clarté de son exposition et une solide information. Quand il suit les pas d'un devancier tel que le R. P. Gillet (*Les éléments psychologiques du caractère moral,* Rev. des Sc. phil. et théol., 1907), il ne le fait pas sans apporter à des problèmes déjà fort bien tirés au clair, des précisions de vocabulaire mettant mieux en valeur, par

exemple, le caractère de *stabilité* que signifie l'habitus par rapport à la simple disposition. Il l'appelle *essentielle* tandis que son prédécesseur la nommait objective, marquant ainsi qu'une différence d'espèce et non de degrés seulement sépare l'habitus de la disposition. Celle-ci, en effet, doit sa stabilité tout *accidentelle* à des conditions subjectives plus ou moins précaires ; l'habitus, au contraire la tient de son objet. Telle est la pensée de S. Thomas dans la Somme où le Docteur revient sur ce qu'il avait dit dans le *de Malo* : il ne voyait alors (ainsi que le fera pour son compte Scot) qu'une simple différence de degré entre l'habitus et la disposition (p. 36 sq.).

L'ouvrage que nous recensons se tient dans le domaine de la philosophie. L'intérêt de la question du point de vue de l'ascèse « et même de la mystique » n'a pas échappé à son auteur. De trop rares allusions ou notes nous le montrent. Nous retiendrons donc quelques conclusions qui se rapportent à la vie spirituelle. En ramenant les phénomènes d'habitudes à des automatismes, les modernes les unifient par le bas, si l'on peut dire. Les Scolastiques tentaient plutôt la synthèse en sens contraire. Ils accordaient le nom d'habitus au sens large à des dispositions organiques et sensibles dans la mesure où elles agissent sous l'empire de la raison ou de la volonté : elles sont par elles en quelque sorte spiritualisées. Le véritable siège des habitus ce sont, en effet, nos facultés supérieures. Voilà qui met à son rang ce que des critiques peu bienveillants de l'ascèse appellent « la machinerie religieuse », rites et pratiques où se perpétuent en s'intensifiant normalement le culte « en esprit et en vérité ». Ils n'en restent pas moins secondaires dans la formation ascétique dont l'objet est bien plutôt le développement des habitus proprement dits de la volonté.

On a prétendu que l'ascétisme était une cause d'appauvrissement psychologique. C'était bien mcéonnaître la place que tiennent les habitus dans l'idée de la personnalité, leur rôle en face des puissances et des passions multiples qu'ils hiérarchisent et unifient (cf. p. 82, 125 et surtout p. 146 sq. des réflexions suggestives sur les notions de personnalité et d'individualité).

Une conséquence pratique découle du mode selon lequel, en raison même de sa spiritualité, se perd un habitus : il n'est détruit que par son contraire. L'acquisition des vertus est le moyen direct de se débarrasser des vices. On voit ici la justification d'une ascèse positive : « Plutôt que de s'acharner à couper, à trancher, pourquoi ne pas s'occuper immédiatement à édifier ? » (p. 113, note 2). De même (p. 98, note) l'auteur déduit très exactement l'utilité de ce qu'on a nommé l' « oraison pratique » : « méditation par laquelle on *s'assimile* une vérité pour la réaliser dans la pratique, par laquelle on *se pénètre* de la beauté de la vertu, de sa nécessité, des fruits qu'elle

donne, des exemples que nous ont laissés les saints, de façon à se décider à produire des actes correspondants... ».

Dans son dernier chapitre, l'auteur se borne à exposer la doctrine thomiste des habitus et des dons du Saint-Esprit. Il ne s'arrête pas aux questions discutées librement. En marquant les points par lesquels les éléments de l'organisme spirituel infus diffèrent de ceux qui sont acquis, il se garde de rompre l'unité de la psychologie surnaturelle qui achève l'homme sans violenter la nature, grâce à ses puissances obédientielles qu'ouvre à l'influence de la grâce leur spiritualité même.

M. Olphe-Galliard.

CHRONIQUE

Spiritualité Orientale.

Les études de détail que le R. P. I. Hausherr a consacrées à la spiritualité orientale donnent une autorité particulière à l'esquisse d'une synthèse historique qu'il vient de publier dans les *Orientalia Christiana Periodica*, sous le titre : *Les grands Courants de la Spiritualité Orientale* (1935, vol. I, nº 1-2). Pour caractériser et relier entre elles les différentes doctrines, l'anthropologie sous-jacente au moins implicitement à chacune, lui offre un principe de discernement objectif, exempt de compromission avec des systèmes constitués plus tardivement. Sur cette base, il peut établir que deux grands courants traversent la littérature ascétique de l'Orient chrétien. L'un insiste surtout sur l'amour et l'union à Dieu par la volonté : c'est celui qui inspire les écrits du IIe siècle et se montre sous un jour trop peu étudié jusqu'ici chez l'adversaire du Gnosticisme, S. Irénée. Il se prolonge de façon remarquable parmi les écrivains de langue syriaque : un Aphraate, un S. Ephrem, un Jacques de Saroug. L'autre courant principal, celui de la spiritualité « intellectualiste », hérite des philosophies grecques et se reconnaît à travers des nuances de détail au primat accordé résolument à la contemplation sur l'action. La charité n'est plus pour ses représentants que l'introductrice de la gnose ; l'*apathia,* but de l'ascèse, dépouille l'intellect de tout ce qui n'est pas lui et l'empêcherait de voir « en sa propre essence, comme dans un miroir, resplendir la lumière divine ». Avec l'influence considérable des Alexandrins, l'obscurité où les Orientaux ont tenu le Pseudo-Aréopagite fait un contraste saisissant, quand on songe à son rôle dans la spiritualité occidentale.

Le P. Hausherr qualifie d' « Ecole du sentiment et du surnaturel conscient » la sorte de « matérialisme mystique » qu'ont professée les Messaliens : « L'homme n'est plus une intelligence avant tout, ni avant tout une volonté ; il est une conscience psychologique, une aperception qui saisit toute réalité intérieure, y compris la grâce, tellement que ce mot de grâce désignera dans cette école indifférement l'entité surnaturelle ou le sentiment que nous en avons nécessairement » (p. 127).

La tendance primitive de la spiritualité reparaît chez S. Basile de Césarée, chez les Pères du Désert connus par les *Apophlegmes* ; à la faveur de la querelle origéniste, elle pénètre profondément le monachisme byzantin sous l'influence des *Instructions* de S. Dorothée et sous l'action de S. Théodore Studite. L'abnégation de la volonté est ici le but de l'ascèse et le martyre de l'obéissance la formule de la perfection.

La mystique contemplative reprend ses droits dans la spiritualité hésychaste. Celle-ci, cependant, se distingue par la place faite au « cœur » : il est considéré comme la source et le centre de toute la vie spirituelle, ce qui explique, en particulier, l'antiscolasticisme de la théologie orthodoxe moderne en défiance vis-à-vis de la théologie spéculative elle-même.

Cet aperçu rapide, mais si suggestif, montre l'importance que possède l'histoire des doctrines relativement aux faits. Comme le montre le P. Hausherr par manière de conclusion, plus d'un trait de la psychologie orientale pourrait s'expliquer par l'influence des idées mieux peut-être que par des raisons de tempéraments : l'attrait des vertus passives, la charité fraternelle se manifestant « par la douceur et le parti pris de toujours pardonner », timide, au contraire, en face de l'apostolat qu'on réserve aux parfaits.

— Dans le n° 3-4 des *Orientalia*, le P. Hausherr publie une étude approfondie sur le messalianisme : contribution d'autant plus importante que le sujet en était plus obscur et moins connu. On sait que les principaux documents ont été réunis dans le 3e volume de la Patrologie Syriaque de Mgr. Graffin. Le parallèle que le P. Hausherr institue entre cette hérésie et l'hérésie occidentale contemporaine, le Pélagianisme, montre combien il serait arbitraire de les opposer l'une à l'autre purement et simplement, comme aussi de les identifier en raison des rapprochements superficiels que suggèrent des conséquences similaires. Tous deux sont à leur façon des formes du naturalisme, Pélage préconisant un « positivisme déiste » et les messaliens un « positivisme mystique » qui consiste à « confondre l'ordre réel avec l'ordre de l'expérience psychologique ». Tous deux sont également volontaristes, « l'un parce qu'il croit pouvoir se passer du secours de Dieu ; l'autre parce qu'il s'imagine pouvoir et devoir l'obtenir de force par ses propres industries ». Mais le point qui oppose le plus profondément les deux hérésies, c'est leur conception de l'*apathia*. Tandis que pour les Pélagiens l'apathia est identiquement l'impeccabilité, pour les messaliens, elle ne devient impeccabilité que par la venue du Saint Esprit. L'hérésie orientale verse par un côté de sa doctrine dans une sorte de quiétisme qui aboutit au laxisme pratique le plus effréné.

M. O.-G.

Vie et Littérature mariales.

Comme l'a dit le P. Morineau, c'est vraiment un « grand livre » que le P. Bernard, O. P., a consacré à Notre-Dame sous le titre : *Le Mystère de Marie* (Desclée De Brouwer, 1933). Il y étudie en théologien, — avec autant de piété que de science — les privilèges singuliers et la psychologie unique de la Mère du Ciel. Nous la présentant dans sa « maternité de grâce », ce sont les fondements mêmes de notre dévotion qu'il explore et fait resplendir. Les quelques 500 pages de ce tome se partagent en trois livres - un second volume en contiendra deux autres — et décrivent, le premier, *Les origines profondes du Mystère de Marie*; le second, *Les phases terrestres du Mystère de Marie*; le troisième, *L'épanouissement céleste du Mystère de Marie*. Les résumer serait leur enlever tout leur parfum. Car, si la substance en est riche, c'est à la méditer, plus qu'à l'étudier abstraitement, que nous invite leur charme particulier. Les variations d'une sûre, mais délicate théologie s'accompagnent d'une onction qui, sans étalage de ferveur, ne s'exprime qu'en notes extrêmement simples et discrètes. Mais ni le choix du sujet, ni l'art avec lequel d'admirables et profondes analogies entre le Sauveur et sa mère nous sont dévoilées n'achèvent la grandeur de ce livre. Tout un courant de piété mariale s'y reflète, singulièrement celle qu'inspire la pensée de l'Ecole française. L'auteur, au reste, ne se défend pas de ses prédilections. Le patronage du Bienheureux Grignion de Montfort dont il se réclame dès les premières pages n'est certes pas pour nous déplaire. Le *traité de la vraie dévotion à la Sainte-Vierge* n'a pas épuisé sa bienfaisante popularité. D'avoir ouvert la voie à une synthèse telle que celle dont nous parlons, ajoute encore à sa gloire. La faveur que Léon Bloy trouve en ce livre étonnerait davantage s'il ne fallait reconnaître que ce bouillant écrivain fut rarement inspiré avec autant de tact que par sa piété mariale. On aurait pourtant aimé, sans préjudice pour les autres, que ne fussent pas totalement laissés dans l'oubli quelques vrais théologiens récents qui ont eux aussi bien mérité de la Vierge. Mais pourquoi chicaner le plaisir que nous éprouvons. Etre guidés à pas lents dans ce « jardin fermé » qu'est le Mystère de Marie, est un plaisir rare quand il vous est donné par un penseur qui est aussi un poète et un fils aimant de Notre-Dame.

— Grâce aux *Cahiers de la Vierge* publiés par les éditions du Cerf (Juvisy), la littérature mariale s'enrichit mensuellement de précieuses plaquettes à robe d'azur. J'en ai deux sous les yeux. La première — le nº 3 de mai 1934 — renferme trois strophes composées par trois maîtres, chacun dans leur style et sous le biais qui leur agrée, sur *Notre-Dame à Nazareth*. M. Maurice Brillant y pré-

lude par un tableau d'un admirable coloris. De la manière la plus concrète — car ce sont des notes de voyage complétées depuis pour les éditions Spes dans le volume intitulé : *Le Village de la Vierge* — il nous situe dans le décor où vécut l'humble Galiléenne. Le R. P. Lagrange, en historien des idées juives, parmi lesquelles vécut Notre-Dame, nous fait pénétrer dans le monde de ses pensées et de sa religion, autant, du moins, que « le milieu » nous permet de le reconstituer. Quand à la théologie, sous la plume du P. Bernard, elle a su mettre à la portée du grand public quelques aspects de l'âme profonde de la Vierge dans ses relations avec l'Enfant-Dieu et dans sa vie intime.

— Nul mieux que le P. Morineau ne pouvait nous offrir un tableau d'ensemble sur les différentes manifestations de la vie mariale dans le monde au cours de l'année 1934. Il l'a fait dans les Cahiers de la Vierge nº 6 (décembre 1934). Un premier chapitre récapitule « trente années de vie mariale » : on regrettera qu'il ne signale rien de l'activité littéraire de cette époque dont l'influence se prolonge jusqu'à nous. Des livres ont marqué un progrès décisif dans l'étude de la mariologie. Son amour du vrai aurait contraint l'auteur à citer, entre autres, le profond petit livre qu'il a écrit dans la *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*. Quoiqu'il en soit de cette omission, il nous est bon de voir se perpétuer et se multiplier dans tous les pays du monde le succès que rencontrent les grandes « journées mariales » si significatives du besoin des âmes. Les recensions des ouvrages les plus récents concernant la Sainte Vierge nous montrent qu'historiens et savants aussi bien qu'écrivains spirituels ne le cèdent en rien à la ferveur des foules.

— Tout récemment, une plaquette éditée chez Flammarion et signée de M. J. Malègue, nous apportait le régal littéraire et spirituel que nous pouvions attendre de l'auteur d'*Augustin*. Le titre : *De l'Annonciation à la Nativité* marque le centre des mystères autour desquels le prestigieux écrivain a brodé les plus beaux thèmes de psychologie surnaturelle et de piété. M. Malègue se meut dans les hautes sphères spirituelles avec une aisance ailée. Sa pensée, d'une exactitude scrupuleuse, s'incarne en une profusion d'images et d'expressions qui sont un enchantement. Il ne sait rien dire d'aride ni de livresque. Il n'a cure, cependant, d'apporter du nouveau dans ces pages où se reflète l'enseignement le plus strict des exégètes et des théologiens de profession. « La nature, écrit-il de Notre-Dame enfant, c'était pour elle la douce permanence de ses regards sur Dieu, ce que sont pour nous les regards sur le monde. Elle se poussait vers Dieu comme une plante vers la lumière. Car, encore une fois, nous ne pouvons que comparer et non décrire directement cette convergence spontanée de Dieu créateur et de l'âme créée, cette convenance

suprêmement parfaite et d'une exploration suprêmement impossible. Tout ce qui est conquête pour les meilleurs des hommes (avec quel effort et quels retours de flamme!) cette enfant l'avait en don » (p. 25-26). Que ne puis-je citer du troisième chapitre quelques-unes de ces pages qui me paraissent peut-être les plus profondes et les plus attachantes, celles sur l'amour et sur le silence qui sont les grandes leçons de la Vierge. Méditez-les. Et puis parcourez, au chapitre II, cette belle galerie d'études sur les Grands Maîtres italiens qu'inspira le mystère de l'Annonciation ; vous y apprendrez toutes les ressources dont fit preuve le sentiment de l'homme pour traduire les grâces de la Vierge-Mère. Au dernier chapitre, enfin, vous entendrez sonner avec l'angelus, sur nos campagnes et sur nos villes, l'écho des clochers qui, inlassablement. nous rappellent aux pures réalités spirituelles. M. O.-G.

Sur la pensée de la mort.

Deux ouvrages récents nous rappellent que la pensée de la mort est un thème spirituel toujours fécond à méditer. L'un est de M. Jacques Madaule : *Considération de la mort* (Editions R.-A. Corrêa, 1934, in-8, 250), l'autre est de l'abbé Francis Mugnier : *La bonne mort* (Avignon, Aubanel aîné, 1934, in-8, 137). Deux ouvrages fort différents par la forme tout au moins. La *Considération* de M. J. Madaule se présente à la fois comme un soliloque et comme un dyptique, car c'est un double tableau de la pensée humaine que l'auteur déroule en son âme. Le premier panneau s'ouvre sur une perspective de tous points décevante et s'intitule : *à l'ombre de la mort*. L'homme y est saisi seul aux prises avec l'irréductible antinomie de ses aspirations naturelles qu'aucun artifice ne parvient à résoudre. Le second panneau dépeint l'attitude pacifiée et victorieuse du chrétien, elle a pour titre : *dans la lumière du Christ*. L'antinomie : l'homme désire la mort, seule issue pour échapper à l'écoulement du Temps et il tremble devant elle, cependant : n'est-elle pas un passage qui n'admet nulle escorte ? L'homme meurt seul et dépouillé. Telle est l'image que l'histoire et l'expérience nous font de l'homme partagé en lui-même en face de la mort. L'Antiquité a exalté la mort ; elle n'en a pas moins célébré le bonheur de la vie comparé à sa perte. Plus de gens qu'on ne pense peut-être, bien qu'incroyants, consentent assez aisément, semble-t-il, à mourir : n'ayant point rencontré ici-bas l'accueil qu'ils attendaient, ils s'en vont lassés et anonymes. Les différentes échappatoires que l'homme tente de se donner à lui-même, M. Madaule se plaît à les passer au fil d'une critique toute nourrie d'observation : la survivance d'un nom, la science, l'amour, autant d'efforts inutiles contre la mort ; pas plus que les mythes inventés

par la société, ils ne résistent à l'isolement où vous plonge la mort. Impénétrable inconnue, froide solitude du passage, ni panthéisme, ni dilettantisme ne résiste à son approche. Sur cette considération désabusée, la considération chrétienne ouvre son panneau de lumière. C'est d'abord l'aveu réitéré du refus de mourir auquel répondent, en de profondes et radieuses méditations, la résurrection de Lazare, la mort du Christ suivie de sa résurrection, la mort du pécheur et celle du saint, puis un hymne à l'espérance qui accompagne notre âme jusqu'en son passage du Temps à l'Eternité.

Le lyrisme de ces pages, rehaussé par la limpidité même du style, fait un contraste trop profond avec le ton didactique de l'ouvrage signé par l'abbé Mugnier pour qu'on songe à offrir l'un et l'autre aux mêmes aspirations des lecteurs. Ce dernier petit livre est d'un professeur. La leçon qu'il nous donne est d'ailleurs bien appropriée aux besoins de notre époque. Il nous apprend à voir dans la mort non un simple mal dont il faut par tous les moyens émousser l'aiguillon, mais un moyen de sanctification et de rédemption. Aux devoirs de vigilance et de générosité qui découlent de cette première partie de l'ouvrage, s'ajoutent les exigences de notre destinée surnaturelle et du salut par le Christ rédempteur qui font l'objet de la seconde partie. Le P. Doncœur, dans son *Retours en chrétienté,* a parlé « du temps qu'on savait mourir ». Le nôtre gagnerait à le réapprendre. C'est à quoi contribueront ces deux livres. M. O.-G.

Exercices de Saint Ignace : Lettre de Clément XII.

Un document important pour l'histoire des retraites dans le clergé vient d'être remis en lumière par les *Periodica de morali et canonica* (juin 1934, p. 91). La revue espagnole *Manresa* l'a reproduit dans son numéro de janvier 1935 (p. 85-88). C'est une lettre de Clément XII datée du 30 août 1732 et dont on ne connaît que deux exemplaires : l'original qui est à Rome, dans les Archives de la Sacrée Congrégation du Concile ; un autre exemplaire conservé, dans des Archives privées à Valkenburg (Hollande). Clément XII, sollicité par plusieurs évêques d'Espagne, enjoint à tout le clergé de ce pays, mais spécialement aux Curés, Chanoines et autres Bénéficiers de faire au moins (saltem) une fois chaque année la retraite soit dans une maison de la Compagnie de Jésus, soit dans une autre maison régulière. A tous ceux qui, selon la règle instituée par Saint Ignace, feront les Exercices durant dix jours, il accorde une indulgence plénière. Même prescription et même faveur pour les Ordinands. Comme le souligne (en note) la Rédaction de *Manresa,* ce document fait allusion à une Lettre d'Alexandre VII « pro Urbe » (7 août 1662) et à une de Clément XI « ad Ordinarios Italiae » (1er février 1710), toutes deux promouvant

les retraites dans le Clergé et accordant la même indulgence. Sixte V, comme on sait, l'avait déjà concédée aux Séminaires Pontificaux (Bref du 22 octobre 1586 ad Seminaria Pontificia). On trouvera ces trois derniers documents dans J. de Guibert, *Documenta Ecclesiastica*, nos 426, 428, 430. Il faudra donc y ajouter la Lettre de Clément XII, où l'on remarquera que Saint Ignace est considéré comme l'auteur et le fondateur (auctore et institutore) des retraites de dix jours. Détails qui ont leur intérêt pour l'histoire du mouvement. M. O.-G.

Exercices de Saint Ignace : Commentaires.

Il vient d'en paraître deux en Allemagne. L'un, intitulé *Tage der Einkehr*, est une réédition par les soins du Pr. Dr. Leopold Kastneer (chez Kösel et Pustet, à Munich) d'une « retraite de huit jours à l'usage des personnes du monde ». Elle date du 18e siècle. L'auteur, un Jésuite, est resté anonyme. Sans toucher, nous dit-il, à la substance de l'ouvrage, l'éditeur en a modernisé le style. Dans quelle mesure cela était-il nécessaire, nous ne pouvons nous en rendre compte et nous faisons confiance à l'éditeur, dont le travail était d'autant plus délicat que l'originalité de ce petit livre réside dans le lyrisme et la chaleur de la forme. L'âme y est mise en présence d'elle-même et de Dieu en des colloques très prenants, qui sont des modèles du genre. Les retraitants y trouveront un excellent aliment à leurs réflexions et à leurs prières. Il est heureux qu'on leur en facilite l'usage.

Le second ouvrage dont nous voulons parler est également un commentaire qui n'a point d'autre but que d'édifier. Il s'intitule : *In der Schule Loyolas* (édité chez Herder) et a pour auteur le P. Hardy Schilgen. C'est un livre à recommander plutôt aux prédicateurs de retraite. Ils y puiseront des suggestions interessantes et des faits concrets bien choisis. Fort du principe de S. Ignace : que peu d'idées et même une seule suffit pourvu qu'elle soit souvent répétée, l'auteur ramène à l'idéal du *sacrifice* le thème de chaque exercice. Le sentiment religieux est ainsi présenté dans un de ses aspects fondamentaux et très heureusement, du moment que l'auteur ne prétend en aucune façon reproduire la pensée authentique du Solitaire de Manrèse.

M. O.-G.

Exercices Spirituels : Journées d'études.

Une quarantaine de prêtres et de religieux, réunis autour du P. Albert Valensin, à la Villa Saint-Hugues, près de Grenoble, étudièrent, les 27 et 28 décembre 1934, le rôle de la prière dans les retraites.

De précédentes expériences avaient conclu à la fécondité d'un échange de vues, sur un sujet proposé d'avance, entre prêtres consacrés au ministère paroissial ou aux œuvres de jeunesse. Chacun apporte les résultats de son enquête personnelle et les fruits de son expérience. La mise en commun des réflexions et des suggestions permet de constituer un système pratique d'adaptation, tel que l'exigent le développement des mouvements spécialisés de Jeunesse Catholique et la différenciation de plus en plus nette des auditoires. Autant que possible, on évite les longs rapports et les conférences Une conversation dirigée, à la fois plus attrayante et plus pratique, est la formule adoptée pour nos journées d'études.

Le questionnaire proposé était cette année, particulièrement riche :

a) La retraite est-elle d'abord une prière ?

b) Dans les milieux ouvriers, chez les étudiants, ingénieurs et hommes du monde, comment les directeurs de retraites entendent-ils le rôle de la prière vocale et mentale ? Quel temps réserve-t-on à la considération ? A l'oraison proprement dite ?

c) Comment propose-t-on les « trois manières » de S. Ignace ?

d) Quelles sont les difficultés que l'on rencontre pour initier les jeunes gens et les hommes à la vie de prière ? Quelles méthodes propose-t-on ?

e) Quels sont les facteurs psychologiques de cette initiation et les principes théologiques qui la commandent, les « rubriques » qui la règlent ?

f) Quelle place réserve-t-on à une piété mariale bien éclairée ?

g) Que devient la prière dans la vie des anciens retraitants ?

La première journée d'études fut consacrée à la constatation d'un *état de fait* :

Si les âmes sentent, aujourd'hui plus que jamais, le besoin qu'elles ont de prier, souvent elles ne savent plus, elles ne peuvent plus prier.

Chez les « khagneux », dans les missions paroissiales, dans les retraites de jocistes et de jécistes, chez les ingénieurs, dans les milieux intellectuels de toute formation, on constate la nécessité d'une rééducation de la prière. En effet

— enfants de ville ou de banlieue auxquels leur mère et l'école n'apprennent plus à prier,

— ouvriers pour qui la relative oisiveté de la retraite semble diminuer l'union intime avec le Christ qu'ils ont accoutumé de trouver dans leur vie professionnelle,

— scouts facilement arrêtés dans leur élan quand, dans la maison de retraite ou chez le prédicateur, ils ne retrouvent pas le décor du feu de camp ou la marque de l'esprit scout,

— ingénieurs désireux de concret et d'effectivité, naturellement défendus contre le quiétisme, mais facilement exposés à préférer à la

prière le raisonnement, l'examen minutieux et la résolution à rendement immédiat,

— philosophes et littérateurs qui s'intéressent aux problèmes d'âme, mais peuvent s'y complaire et s'arrêter en un esthétisme dangereux,

— retraitants de toutes classes qu'ont lassés des formules de prière usées et ce qu'ils appellent les « laïus » des prédicateurs, et que le simple mot de « prière » effraie,

il semble que pour tous s'impose de la part des prêtres un souci d'adaptation.

Les grandes lignes en furent dessinées le deuxième jour. On peut sommairement les résumer ainsi :

Faire découvrir aux retraitants le sens des prières liturgiques aux inépuisables formules ;

Les initier à vivre *personnellement* et *socialement* leur Messe ;

Substituer aux amplifications oratoires les suggestions qui provoquent à la prière ;

Eveiller l'âme au rythme de la prière litanique ;

Multiplier les colloques qui amorçent les conversations spirituelles tout en ménageant des moments de silence nécessaires et d'ailleurs désirés ;

Vivifier l'une par l'autre la prière personnelle et la prière collective ;

Retrouver la souplesse primitive des rubriques ignatiennes ;

Ne pas isoler la retraite de la vie professionnelle dont elle doit au contraire révéler le sens profond.

A l'expérience, ces initiatives sont reconnues les plus fécondes. Car les méthodes les plus habiles, les industries, les recettes, sont vaines si elles ne s'insèrent pas dans un contexte doctrinal, centré sur le dogme de la Paternité divine et du Corps mystique du Christ. La dévotion à Dieu le Père rend attirant le culte de Dieu, élève la piété, aide à comprendre, avec le rôle de Marie dans l'économie chrétienne, la mission de Jésus, Révélateur de la Trinité Sainte, Médiateur, et Rédempteur. Dévotion apparemment difficile, si on l'exprime en formules scolastiques ou conciliaires, mais dont Notre-Seigneur, dans l'Evangile, nous a livré l'universelle et simple pédagogie.

C'est l'expérience qui avait fixé le programme de ces journées, et c'est à l'expérience que faisaient appel lès organisateurs. Il faut souhaiter que de nombreux prêtres, insatisfaits d'un compte-rendu qui ne saurait être qu'une épure, fassent eux-mêmes, l'an prochain, l'expérience de la fécondité de semblable échange de vues.

François Varillon, S. J.

Notes diverses.

— Nous avons présenté, il y a deux ans, aux lecteurs de la RAM (1933, pp. 208-210), le premier volume du *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII[e] siècle*, dû à M. P. Glorieux et signalé l'utilité de cet ouvrage pour les études historiques sur la spiritualité. Le second et dernier volume vient de paraître (Paris, Vrin, in-8, 516 p., 50 fr.). Il comprend, selon la même méthode que le précédent, le répertoire des maîtres franciscains et des autres réguliers qui ont professé à Paris : cisterciens, moines noirs, religieux du Val des Ecoliers, du Mont Saint-Eloi, ermites de Saint-Augustin, carmes.

Après une notice d'ensemble sur l'ordre, vient la notice particulière à chacun des maîtres, avec l'indication de ses œuvres, des manuscrits ou des éditions et des travaux dont il a été l'objet. La dernière partie du volume est occupée par les tables : plus de cent cinquante pages donnent successivement : la table alphabétique des auteurs, la table idéologique (qu'on aurait volontiers acceptée plus détaillée), la table des incipits et des manuscrits. Des *Addenda et corrigenda*, dont la présence se comprend sans peine avec le mouvement actuellement si intense des études médiévales amorcent les compléments d'informations qu'appelle toujours une publication de ce genre. Je ne puis, en terminant cette courte recension, que renouveler les éloges donnés au premier volume et en félicitant l'auteur de l'avoir mené à bonne fin, lui redire les remerciements des travailleurs pour le grand service qu'il leur rend en mettant à leur portée tant de renseignements dispersés et la parfaite abnégation avec laquelle il a conduit ce travail, souvent bien fastidieux, de recherches, pour faciliter à tous l'utilisation des richesses de la pensée médiévale, dans la sphère des sciences religieuses.

F. C.

— Depuis que j'ai publié dans le *Dictionnaire de Spiritualité* la notice sur Germaine d'Armaing (I, col. 859-860), d'après la 2[e] édition de sa vie (Pamiers, 1787), j'ai pu mettre la main sur la première édition. Elle est publiée à Toulouse, « chés la Veuve de J. Pech, et ses fils Guillaume et Antoine Pech, Imprimeurs et Libraires, à l'enseigne du N. de Jesus ». La seconde édition n'en diffère que par des détails d'orthographe et l'addition des douze pages de préface dues à M. d'Armaing, chanoine de Pamiers et petit neveu de Germaine, et une nouvelle *Permission d'imprimer* du 26 septembre 1786.

F. C.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1935)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Nègre P. (Mgr. — Catéchisme théologique de la vie spirituelle et du mérite surnaturel. — Lyon, Vitte, in-32, 3 fr. 50.

Heerinckx J., OFM. — Conspectus bibliographicus theologiae spiritualis a. 1931-1934.— *Antonianum*, 10, 225-256; 413-456 (à suivre).

Bibliographie critique groupée sous les chefs suivants : I) les sources ; II) les écrits doctrinaux ; III) mélanges historiques et doctrinaux.

Bleienstein H. et **Laufer F.**, SJ. — Bücher und Aufsätze. — ZAM, 10, 21*-30*.

Bleienstein H., SJ. — Literaturbericht. — ZAM, 10, 148-160.

Boone L. — Chronique d'ascétique. **Creten J.** Ascetische Kroniek. — *Collectanea Mechlinensia*, 14, 329-335; 335-352.

P. Remi, OMCap. — Chronique de Spiritualité françiscaine. — EF, 47-228-244.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Lekeux M., OFM. — Sainteté et bonne volonté. — Paris, Lethielleux, in-12, 160, 8 fr.

Allers R. — Das Werden der sittlichen Person, Wesen und Erziehung des Charakters, 4e éd. — Freiburg, Herder, in-8, XX-36.

Gorce D. — Le drame du salut dans la parole de vie. Soliloques sur le psaume 118. — Paris, Beauchesne, in-12, 268, 16 fr.

Mennessier I., OP. — Trinité et missions divines. — VS, suppl., 43, juin, 176-183.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; EF : *Etudes franciscaines*; M : *Manresa*; MC : *Monte Carmelo*; MST : *Mensajero de Santa Teresa*; NRT : *Nouvelle revue théologique*; OGE : *Ons geestelijke erf*; OGL : *Ons geestelijke leven*; RS : *Recrutement sacerdotal*; RSR : *Recherches de science religieuse*; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*; SC : *Scuola Cattolica*; SZ : *Stimmen der Zeit*; VC : *Vita cristiana*; VS : *Vie Spirituelle*; VSo : *Vida Sobrenatural*; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik.* Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Malevez L., SJ. — L'Eglise dans le Christ. Etude de théologie historique et théorique. — RSR, 25, 257-291.

Glorieux P. — Corps mystique et apostolat. — Paris, JOC, in-12, 128.

Rimaud J., SJ. — Le caractère spirituel de la morale chrétienne. — RSR, 25, 159-169.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Lindworsky J., SJ.— Psychologie der Aszese. Winke für eine psychologisch richtige Aszese. — Freiburg, Herder, 8°, VIII-96, I mk 40 cart.

Rabeau G. — Théologie mystique et psychiatrie. — VS, suppl. juin, 43, 129-143.

Dr **Ey H.** — La notion de « psychopathologique » dans ses rapports avec les problèmes mystiques. — VS, suppl., 43, 144-175.

Exposé fait au Centre d'études de Juvisy de la conception dynamique des troubles mentaux par opposition à la conception mécanique. Effort vers une « connaissance totale » des phénomènes psychologiques, dont la mise au point peut servir de base à la collaboration du médecin et du théologien en vue de la direction.

Corti G. — Psicopatologia e direzione spirituale. — *Scuola Cattolica*, 63, 210-221.

Spaier A. — La nature et les éléments psychologiques de l'habitude. — *Journal de psychologie*, 32, 183-199.

Guillaume P. — Les aspects affectifs de l'habitude. — *Journal de psychologie*, 32, 200-234.

Mauss MM. — Les techniques du corps. — *Journal de psychologie*, 32, 200-234.

« Je crois que précisément il y a au fond même de tous nos états mystiques dés techniques du corps qui n'ont pas été étudiées et qui furent parfaitement étudiées par la Chine et par l'Inde dès des époques très anciennes. Cette étude socio-psycho-biologique de la mystique doit être faite. Je pense qu'il y a nécessairement des moyens biologiques d'entrer en « communication avec le Dieu ». (p. 293).

Wolfson HA. — The internal senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philology. — *Harvard theol. Review*, 28, 69-134.

Arintero G., OP. — Oficio de cada uno de los dones del Espiritu Santo. — VSo, 29, 233-242, 327-340, 404-417.

Rauwez E. — Les dons du Saint-Esprit (suite). — *Coll. Namurc.*, 29, 161-170.

Garrigou-Lagrange R., OP. — L'esprit de foi et son progrès. — VS, 43, 138-150.

Pieper J. — Uber die Hoffnung. — Leipzig, Hegner, 8°, 98.

Schmidt K. — Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola. — Goettingen, Vandenhoek, in-8, 60.
Mugnier F. — La bonne mort. — Avignon, Aubanel aîné, 1924, in-12, 190.
Montier E. — La mort consolatrice. — Paris, *Education intégrale*, 1934, in-12, 176.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Aramendia J., CMF. — Las oraciones afectivas y los grandes maestros espirituales de nuestro siglo de oro : VP. Antonio de Molina cartujo (1550-1612). — MC, 36, 147-157, 195-200, 243-253.
Legrand A. — Notio orationis simplicitatis. — *Coll. Brug.*, 35, 189-194.
Lagache D. — Les hallucinations verbales et la parole. — Alcan, 1934, in-12, 184, 18 fr.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Rabeau G. — Peut-on prouver l'existence de Dieu par la vie des saints. — VS, 43, suppl. mai, 63-90.
Pollet V. — La dévotion chrétienne et la passion du Christ. — VS, suppl. juin, 43, 1-14.
Garrigou-Lagrange R., OP. — L'assistance à la messe source de sanctification. — VS, 43, 29-39.
L. de Bretagne (chanoine). — La Vie réparatrice. T. I : ses principes ; T. II : sa pratique. — Paris, Librairie Saint-Paul, 1934, 2 vol. in-8, XIII-137 et 221 pp., 10 et 12 fr.
X. — Ls thèse de M. Bremond au sujet de la prière. — *Ami du Clergé*, 1935, 19, 292-295.
Aramendia J., CMF. — Escuela mística mariana. — VSo, 29, 313-326.
Leclercq J. — Au fil de l'année liturgique. Méditations et prières. — Paris, Lethielleux, in-12, 328, 15 fr.
Tarrago J., SJ. — Sobre la espiritualidad de los *Ejercicios*. — M, 11, 137-57.
Lotz J., SI. — Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte einer gesunde Wertlehre. — ZAM, 10, 112-123.
Barreira T., SJ. — La composición de lugar. — Explicacion de la misma segun la doctrina de santo Tomás. — M, 11, 158-168.
Orlandis R., SJ — De la elección y de la intención previa a ella. Preliminares al estudio de los tres tiempos de elección. — M. II, 97-126.

VI. — *ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES*

Bernard R., OP. — La foi chez le prêtre. — VS, 43, 113-137.

Emmanuel. — Overwegingen voor kloosterlingen door de schrijfster van « Rabboni ». — Bruges, Desclée De Brouwer, in-12, 608.

Retraites et triduums pour religieuses et récollections, par une religieuse.

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Budge W. — The Wit ant Wisdom of the Christian Fathers of Egypt. The Syriac Version of the *Apophtegmata Patrum* by « ʿAnânishoʾ » of Beth ʿAbhê. — Oxford, Clarendon Press, 1934, VII-445.

Budge W. — Stories of the **Holy Fathers** of the Deserts of Egypt between a. D. 250 and a. D. circiter 400. Translated out of the Syriac with Notes and Introduction. — Oxford, Unlv. Press, 1934, XXXVIII-312.

Sermons de **Tauler**. Traduction sur les plus anciens manuscrits allemands par les PP. **Hugueny** et **Théry** OP. et A. **Colin**. T. III, sermons LV-LXXXXIII. — Paris, Desclée, in-8, 304, 20 fr.

L'Imitation de Jésus-Christ. — Traduction nouvelle par F. **Henrion**. Edition augmentée de notes explicatives et critiques. Texte latin manuscrit de Thomas a Kempis. — Tours, Mame, 408, 18 fr.

II. — Documents et Travaux

Calès J., SJ. — La doctrine des *psaumes*. — NRT, 62, 561-590.

Bonsirven J., SJ. — Individualisme chrétien chez saint **Jean**. — NRT, 52, 449-476.

Bardy G. — La spiritualité des **Pères apostoliques**, S. Clément de Rome. — VS, 43, 40-60.

Cayré F., OP., — L'oraison selon l'esprit de saint **Augusiin**. — VS, 43, 235-263.

Congar M. J., OP. — La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient d'après une étude récente [de Mme **Lot-Borodine**, cf. RAM. 1934, p. 103]. — VS, 43, suppl. mai, 91-107.

Alés A. d', — Le mysticisme de saint **Bernard**. — RSR, 25, p. 364-384.

L'A. propose une voie moyenne entre l'interprétation donnée à la conception de l'amour selon s. B. d'un côté par M Gilson; de l'autre par le P. Rousselot.

Barbeau H. — La théologie mystique de saint **Bernard**. — VS, 43, 151-174.

Couneson S., OB. — Ste **Gertrude** dans la spiritualité de notre temps. — *Rev. lit. et mon.*, 20, 263-271.

Desnoyers A., OMI. — L'essence de la perfection chrétienne d'après S. **Thomas d'Aquin**. — *Revue de l'Univ. d'Ottawa*, 6, 57*-68*.

Doucet V., OFM. — **Maîtres franciscains** de Paris. Supplément au « Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII.e siècle » de M. P. **Glorieux**. — *Arch. franc. hist.*, 27, 581-584.

Glorieux P. — « Contra Geraldinos ». L'enchaînement des polémiques. — *Rech. de th. anc. et méd.*, 7, 129-155.

Probst J. — Lull mystique pour l'action. — *Estudis Franciscans*, 47, 120-129.

Sponer M. — (Raymon **Lull**) « Libre de Consolació d'Ermità » Kritische Ausgabe. — *Estudis Franciscans*, 47, 25-56.

Edition critique du texte catalan original de cet ouvrage composé à Messine en 1313, avec introduction sur les manuscrits catalans et latins et un glossaire. L'ouvrage, malgré son titre, n'intéresse qu'indirectement la littérature ascétique. C'est un court exposé dogmatique visant à faciliter l'amour de Dieu et la résistance aux tentations par une meilleure compréhension de Dieu et de ses œuvres.

Rubió J. — Interrogacións sobre una vella versió latina del « Libre de contemplació. — *Estudis Franciscans*, 47, 111-119.

Il s'agit du ms. 348 A de la Bibl. nationale de Paris, donné jadis par Lull à la Chartreuse de Vauvert et des multiples corrections qui y ont été ajoutées.

Amorós L., OFM. — **Aegidii Romani** Impugnatio doctrinae **Petri Ioannis Olivi** an. 1312 nunc primum in lucem edita (disseritur de mente Concilii Viennensis in causa eiusdem P. I. Olivi). — *Arch. Franc. histor.*, 27, 399-451.

L'*impugnatio* anonyme (ms. de l'Université de Madrid, cod. 114, 1, 42) est bien de Gilles de Rome et la condamnation portée par le Concile a en vue Olivi.

Deman Th., OP, — La Teologia nella vita di S. **Caterina da Siena**. — Commentaire théologique de la lettre 213 (éd. Tommaseo) sur la discrétion. — Pour une théologie de l'amour d'après l'Epistolario (spécialement la lettre 29), éd. Tommaseo. *Studi Cateriniani*, II, extraits de 24, 9 et 12 p.

Gleumes H. — Gerard **Groot** und die Windesheimer als Verherer des hl. **Bernhard von Clairvaux**. — ZAM, 10, 90-111.

Mak J. — Christus bij de **Modernen Devoten**. — OGE, 9, 106-166.

Malbois E — L'Auteur de l'*Imitation*. — *Rev. Apologétique*, T. LX, 563-577.

Revient à l'hypothèse d'Eusèbe Amort. Ignore les travaux de dom Huijben sur la question.

Pacetti D., OFM.— I codici autografi di S. **Bernardino da Siena** della Vaticana e della Communale di Siena. — *Arch. Franc. histor.*, 27, 565-584.

Heerinckx J., OFM. — Devotio ss. Cordis in scriptis B. Baptistae **Varani** (fin). — *Antonianum*, 10, 149-164.

Scholtens H. — Der Kartuizer Pieter **Dorlant**. -- OGE, 9, 190-197.

Rahner H., SJ. — Der tatsächliche Verlauf der Vision des hl. Ignatius in der Kapelle von La Storta. — ZAM, 10, 112.

Gabriel de Ste M. Madeleine, CD.— La mistica **teresiana**.— Florence San Domenico di Fiesole, in-12, 164.

Paulino del SS. Sacramento, CD. — Un nuevo tratado del P. Jerónimo **Gracián** con el nombre de « Mística Teologia ». — *Mensajero de Sta Teresa*, 10, 193-196.

Se trouve à la Biblioteca Vittorio Emanuele à Rome, et a pour titre : Super librum de mistica theologia Dionysii Aeropagitae annotationes expositae a Rdo Patre fratre Hier. Graciano... Anno a Xti nativitate 1579. Compluti. C'est sous forme de commentaire de Denys un traité d'introduction à l'Ecriture Sainte.

Gabrielli G. — Lettere di Federigo Borromeo alla domenicana Suor Caterina **Paluzzi**. — *Memorie Domenicane*, 3-33.

Lope de Vega. — Catorce romances de la **Pasion de Cristo**.— Madrid, Espasa, in-8, 45.

Lettres de M. **Olier**. Nouvelle éd. par E. **Levesque** SS. — Paris, de Gigord, 2 vol. iu-12, XXVIII-640 et 605.

Florand F., OP. — Le P. **Chardon** et son milieu. — VS, suppl, 43, 15-57.

Florand F., OP. — L'œuvre de Louis **Chardon**. — VS, suppl. mai, 43, 108-127.

Fénelon. — Pages nouvelles pour servir à l'étude des origines du quiétisme avant 1694, publiées par M. **Langlois**. — Paris, Desclée De Brouwer, in-12, 323.

Lettere inedite di un mistico Benedettino del s. XVII (D. Fr. **Rasi**). — VCr, 7, 309-331.

Basabe E., SJ. — El P. Enrique Watrigant SJ. Tercer triunfo de los *Ejercicios*. — M, 11, 169-175.

Jaegen H. — Das mystiche Gnadenleben Erlebnisse und Bekenntnisse eines heiligmässigen Bankdirektors. — Trèves, Jaegengesellschaft, 1934, in-8, XXXVIII-220.

Zameza J. — Una vírgen apóstol segun las exigencias de nuestra época. Vida y espíritu de la Rda M. **Margarita Marturana** fundadora del Institutode las Mercederas Misioneras de Berriz.— Madrid, Faz, 1934, in-8, 588.

Hermant F. — La spiritualité du P. de **Grandmaison**. — *Cité chrétienne*, 20 juin, 491-494.

Mgr **Picard**. — Une âme sacerdotale. Le chanoine Armand **Baud'huin**. Notes et souvenirs. — Bruxelles, Edition universelle, in-12, 190.

Un apôtre du Sacré-Cœur : le P. Georges Van **Peteghem** SJ. — Toulouse, Apostolat de la Prière, in-12, 79 p., 3 fr.

Auteur et propagateur de l'invocation : Cœur Sacré de Jésus j'ai confiance en vous.

Lajeunie E., OP. — Le journal spirituel d'un jeune chauffeur de camion. — VS, 43, 264-278.

RIGOLEUC OU LALLEMANT ?

REVENDICATION POUR LA *DOCTRINE SPIRITUELLE* DE CERTAINS ECRITS ATTRIBUÉS A RIGOLEUC (1)

On trouve en de certaines parties de la Doctrine Spirituelle des vides et comme des brèches qui font penser à l'exclamation de Virgile :

opera pendent interrupta !

Le Père Champion, qui édita la Doctrine en 1694, huit ans après les *Petits Traités* du Père Rigoleuc, fut le premier à les signaler, non sans marquer son étonnement. Au début du VII[e] Principe : *L'Ordre et les Degrés de la Vie Spirituelle*, comme s'il était déconcerté par la maigreur du stock de notes que le P. Huby lui avait laissé à dépouiller sur un sujet de cette importance, il fait cette observation significative : « De *tout* ce que le P. Louis Lallemant traitait de l'Ordre et des Degrés de la Vie Spirituelle, on ne trouve que ce qui regarde l'oraison mentale. Il parle de l'oraison en général ; et en particulier des trois sortes d'oraisons qui conviennent aux trois degrés de la Vie Spirituelle et s'étend plus sur celle des parfaits » (2).

Qu'est-ce que Champion entend au juste par « Ordre et Degrés de la Vie Spirituelle », ordre et degrés dont la tradition lui a appris que le P. Lallemant avait abondamment parlé dans ses Conférences de Rouen aux Pères du

(1) Cet article reproduit la préface précédant la nouvelle édition de la *Doctrine Spirituelle*, annoncée dans notre dernier numéro et qui va paraître à la librairie Téqui, à Paris.

(2) Oraison en général : 4 pages. — Méditation : 1 page. — Oraison affective : une demi-page. — Contemplation : une quarantaine de pages.

Troisième An? Ne serait-ce pas ce chemin et ces degrés qu'il a décrits lui-même dans la Vie du P. Rigoleuc, à propos de « la conduite que le Saint-Esprit tient à son égard pour l'introduire dans les plus profondes solitudes du recueillement intérieur... et le faire arriver aux *plus hauts degrés* de la vie intérieure »? Avant de lui ouvrir ce *Paradis terrestre*, l'Esprit-Saint l'avait fait marcher par les voies les plus sûres qui y conduisent « en l'appliquant à des pratiques solides, propres pour élever peu à peu l'âme ». Et Champion énumère ces pratiques : « Ce sont celles, dit-il, que Rigoleuc enseigne dans les *Petits Traités* de sa Conduite Spirituelle :

1e Ces divers examens pour acquérir une claire connaissance de soi-même, cette vigilance à garder son cœur, et ces fréquents retours pour en observer les mouvements;

2° Cette attache si tendre et si étroite à la Personne adorable de Notre-Seigneur et à Sa Sainte Mère ;

3° Ces différentes manières d'oraison affective enfin, et cette continuelle application à la présence de Dieu, à quoi aboutissent toutes les autres pratiques ».

Voilà donc, on peut le conclure, les trois points principaux sur lesquels Champion s'étonne d'avoir trouvé si peu de chose dans les papiers qui lui livraient la *Doctrine Spirituelle* du P. Lallemant. Quoi! « de *tout* ce qu'il traitait, de l'Ordre et des Degrés de la Vie Spirituelle », il n'y a *que cela*... ! Qu'est donc devenu le reste?

A cette question qu'il est impossible de ne pas poser quand on étudie sérieusement l'œuvre du grand spirituel, je m'étais risqué à donner une réponse, quand je rééditais la *Doctrine*, en 1924 (3).

Si, dans les notes manuscrites à lui remises du vivant du P. Huby — ou après sa mort — pour éditer la *Doctrine*, Champion n'a guère retrouvé sur les importants sujets ci-dessus que les développements concernant la contemplation, ne serait-ce pas que le reste était passé dans tels ou tels *Petits Traités* qu'il avait publiés, lui Champion, huit ans auparavant, sous le nom du Père Rigoleuc? « Quelques-uns de ces Traités m'étant tombés entre les mains,

(3) Paris, Téqui. C'est l'édition citée ici, avec les seules initiales D. S.

dit-il, ils me firent naître l'envie de faire une plus exacte recherche des autres... en divers monastères de Filles, mais surtout en ceux des Ursulines de Ploërmel et de Pontivy... Ce fut pour ces ferventes religieuses qu'il *composa* tous les petits traités que j'ai ramassés et c'est à elles que le public en a l'obligation ».

Et s'il les *composa*, insiste l'éditeur, ce ne fut pas avec l'intention de les donner au public. « Ce qu'il a *composé* n'a été que pour l'instruction particulière d'un petit nombre d'âmes choisies dont Dieu lui avait donné la conduite » (4).

Quand il ramassa ces Traités — dont nous lui avons l'obligation à lui aussi — Champion n'était pas encore en possession des précieuses notes qu'il devait éditer sous le nom de *Doctrine Spirituelle* du P. Louis Lallemant. Il ne pouvait faire alors l'étude comparée que nous avons la facilité de faire en rapprochant ceux-là de celle-ci. S'il avait eu cet avantage, n'aurait-il pas reculé devant l'attribution à Rigoleuc tout seul de telles et telles instructions, que le disciple paraît bien n'avoir *composées* qu'en utilisant copieusement les enseignements du Maître, surtout pour ce qui concerne les trois points signalés plus haut : la garde du cœur, l'amour de Notre-Seigneur, et l'oraison, principalement l'oraison affective ?

I

La garde du cœur (5).

Il est bien entendu que, quelle que soit la solution donnée à la question débattue en cet article, l'honneur du P. Rigoleuc et celui du P. Champion restent au-dessus de tout soupçon.

Que le disciple, sans avouer explicitement ses emprunts, ait copieusement exploité le trésor qu'il avait sous la main, est-ce donc si difficile à comprendre ? Je pourrais citer des disciples du vénéré P. de Maumigny,

(4) Titre et Préface des *Petits Traités*.

(5) Chap. premier du Traité III. Le *pur Amour*, ou *les moyens d'y arriver*. Chapitre à restituer à la *Doctrine Spirituelle, III*e *Principe*, après la *Pureté de Cœur*.

qui ne se sont pas fait scrupule d'en user à peu près de la sorte avec les notes précieuses recueillies pendant le *Troisième An*, à ses conférences sur l'amour de Dieu, par exemple, sur la pauvreté, sur les vertus de Notre-Seigneur, sur l'oraison. N'était-ce pas comme un bien commun qu'il avait abandonné lui-même à qui voulait le prendre? Restait aux disciples reconnaissants et consciencieux le facile devoir d'indiquer ici et là à leurs auditeurs qu'ils étaient l'écho de ce maître éminent : leur enseignement en devenait plus autorisé (6).

Ainsi procédait du reste le P. Rigoleuc, spécialement en prêchant *la Garde du cœur*.

En plein développement des arguments tendant à en prouver la nécessité, il s'arrête ému. L'image de son saint instructeur lui est apparue, dirait-on.

« Je me souviens que le P. Louis Lallemant, qui a été un homme des plus éclairés sur la science des saints, avait accoutumé de nous dire, pendant notre troisième année de Noviciat, qu'une des plus grandes grâces que Dieu nous fasse dans la Compagnie, et une de celles que nous devons demander à Dieu avec le plus d'instances, c'est d'être si vigilants à garder notre cœur, que nous en connaissions et corrigions jusqu'aux plus petits mouvements déréglés ; d'autant que si nous ne veillons sur nous-mêmes, il s'en glisse tous les jours dans notre cœur une infinité que nous ne connaissons pas ».

Cette remarque faite, va-t-il *adapter* aux Ursulines auxquelles, d'après Champion, il est censé s'adresser, les conseils généraux sur la garde du cœur, les adapter, dis-je, de façon à donner une *conduite* qui convienne spécialement à des religieuses vivant en communauté? Non pas! Les conseils qu'il donne sont ceux que le P. Lallemant donnait aux futurs Apôtres qu'étaient ses Tertiaires. La substance des notes prises aux Conférences y a passé tout entière... En somme, c'est moins le P. Rigoleuc que l'instructeur de Rouen qui prêcha aux Ursulines de Pontivy et

(6) A supposer que de bonnes religieuses eussent sténographié les Conférences du Père Un Tel et du Père Un Tel, quoi qu'il en soit du tour donné aux phrases, c'eût été du Maumigny!... Du moins sous les retouches et les arrangements plus ou moins oratoires, on eût retrouvé la pensée et souvent même les propres termes du Maître.

de Ploërmel. Qu'on en juge par un ou deux exemples. Le conférencier vient de rappeler la nécessité de cette vigilance qu'est la garde du cœur. « Et, en effet, poursuit-il, si cette attention est nécessaire généralement à toutes les âmes qui aspirent à la perfection, elle l'est encore bien plus particulièrement à *ceux* qui, par le devoir de leur vocation, sont presque toujours *occupés dans les travaux de la vie active* (7). En quoi, sans une continuelle vigilance, ils sont en danger de s'épancher trop au dehors et par conséquent de se nuire beaucoup à eux-mêmes et de faire peu de fruits à l'égard des autres... Hélas ! qui sait, si ce n'est Dieu seul, combien nous compromettons le succès de nos travaux pour le prochain et combien le *commerce du monde* est préjudiciable à notre perfection, et peut-être à notre salut, faute de nous appliquer à réunir toutes nos puissances intérieures pour résister à l'impression que les objets extérieurs font sur nos sens et ensuite sur notre cœur ».

De bonne foi, est-ce là un traité *composé* spécialement à l'intention de religieuses cloîtrées (8) ? C'est une instruction à caractère général dont le missionnaire accorde le bénéfice à ses chères filles, les Ursulines de X... et de X..., quitte à leur demander peut-être d'en calligraphier le texte dont elles garderont une copie !

Et puis, on a peine à concevoir que le prudent missionnaire ait, devant tout un couvent, fait le procès des directeurs et des hommes apostoliques trop peu fidèles à observer les règles de la garde de cœur.

« D'où vient, demande-t-il, que les directeurs qui conduisent les autres dans le chemin de la perfection, demeurent eux-mêmes toujours dans leurs imperfections ordinaires ? Que des hommes zélés, des ouvriers qui travaillent avec tant d'ardeur au salut des âmes, des

(7) « Quant à leurs fonctions (certains) font soigneusement ce qui est de l'extérieur, mais avec peu d'application intérieure... négligeant la garde de leur cœur ». D. S., II, II, 2.

(8) Les Ursulines, dira-t-on, quoique cloîtrées, prétendaient bien adapter l'esprit apostolique de la Compagnie à leur situation... Sans doute, mais cela expliquerait aussi pourquoi le Père Rigoleuc aurait pu se servir, pour les évangéliser, de ses notes de Troisième An à peine arrangées ?

gens qui se donnent tout entiers aux bonnes œuvres, ont cependant les passions si vives, sont toujours sujets aux mêmes défauts et n'ont presque nulle entrée à l'oraison ? Ces personnes abandonnent le soin de leur intérieur et se donnent trop au dehors. C'est ce qui fait qu'une infinité de fautes leur échappent, ainsi que mille pensées inutiles, mille paroles inconsidérées, quantité de saillies d'humeur, de mouvements déréglés, d'actions purement naturelles et qui préviennent la grâce et la liberté... etc., etc. »

Il y a du La Bruyère dans ce portrait buriné à l'eau forte, comme celui des religieux médiocres, D. S., IIe Princ., Sect. II, Ch. II.

Voilà une catégorie de directeurs joliment remise à sa place. Celui des Ursulines de Pontivy s'y fût-il reconnu ? En tout cas, quelles malicieuses applications auraient-elles pu être tentées de lui faire, si réellement c'est à leur communauté que Rigoleuc a parlé de la sorte !

Invraisemblable ! Mais tout est dans la vraisemblance et la vérité, si nous avons là une instruction faite par Lallemant à ses Tertiaires. Et combien d'autres passages font plus que l'insinuer ! Ainsi au chapitre IV du Petit Traité, à propos des avantages de la garde du cœur : « Ce fut principalement par cet exercice que saint Ignace gouverna *nos premiers Pères* dans la ferveur de leur conversion et qu'il les disposa aux grandes entreprises qu'il a plu à Dieu d'exécuter par eux dans toutes les parties de l'univers ».

Nos premiers Pères... On est en famille ! Et la famille est bien celle que forment autour de leur Père instructeur les Pères du Troisième An « in schola affectus ». Pratiquons la garde du cœur, dit l'auteur du Petit Traité : « et nous serons admis en la familiarité de Jésus-Christ, et nous deviendrons ses disciples dans l'*Ecole du cœur*, où l'on en apprend plus en un moment que tous les maîtres de la terre n'en sauraient enseigner dans un siècle ».

Je reconnais que le P. Rigoleuc, à la rigueur, a pu dire : « *nos premiers Pères* », en parlant à des étrangers à la Compagnie. On avouera pourtant que l'expression est plus naturelle dans la bouche d'un instructeur. Et comment ne pas voir dans la formule « Ecole du Cœur », si générale qu'elle puisse paraître, une allusion au *Troisième An*, que

saint Ignace appelle dans les Constitutions *Schola affectus ?*... Inutile de l'expliquer aux Tertiaires, mais aux Ursulines ?

Que chacun de ces indices, pris isolément, ne fournisse pas un argument décisif en faveur de notre thèse, soit; mais leur convergence ne donne-t-elle pas à réfléchir ?

D'ailleurs, est-ce à des Ursulines ou à de jeunes Jésuites que s'adresse le dernier conseil du Traité ? « Il faut néanmoins prendre garde de se dispenser, sous ce prétexte, (de recueillement) des *emplois extérieurs* de l'obéissance et de la charité, car il est certain que, quand on s'y exerce dans l'esprit de sa vocation, ils ne causent point de dissipation, comme le remarque le Bx Jean de la Croix; et l'expérience le fait voir dans les hommes apostoliques ».

Que veut-on de plus pour reconnaître dans le Petit Traité de la *Garde du Cœur* un des blocs de l'édifice qu'est la *Doctrine Spirituelle* et pour être autorisé à la remettre à sa place naturelle, à savoir, immédiatement après celui de la Pureté du Cœur ? *Garde du Cœur, Pureté de Cœur*, deux traités jumeaux, si l'on peut dire, et dont l'un demande à être épaulé sur l'autre. Impossible sans la garde du cœur d'arriver à la pureté de cœur. Lallemant ne se lasse pas de revenir sur cette vérité pratique. « Voici », dit le P. Rigoleuc, « les points qu'il nous recommandait le plus souvent et avec le plus de zèle »; suivent huit recommandations, en tête desquelles celle-ci : « La pureté de cœur, qui s'acquiert par une sérieuse vigilance sur notre intérieur » II, Pr. VI, a 3.

La garde du cœur n'est pas autre chose que cette sérieuse vigilance, à laquelle la *Doctrine Spirituelle*, telle que l'édite Champion, fait des allusions, sans doute (9), simples allusions qui présupposent ou appellent un Traité en forme, comme les allusions à la pureté de cœur semées au cours du livre, présupposent le principe III qui lui est consacré. Ce Traité en forme, n'est-ce pas précisément celui qui a été porté au compte de Rigoleuc ? S'il n'est pas

(9) Portrait des religieux médiocres « négligeant la garde de leur cœur, et des religieux parfaits « veillant sur la garde de leur cœur » (II, II, 2).

rendu à Lallemant, on ne voit pas comment justifier l'affirmation du disciple : que la garde du cœur était l'un des points qu'il recommandait « le plus souvent et avec le plus de zèle », affirmation renouvelée maintes fois : « Ce que le P. Directeur nous recommande continuellement, c'est la pureté de cœur et le recueillement » IIe Pr., Sect II, Ch. VI, art. 2, § IV. Le recueillement, c'est l'atmosphère de la garde du cœur. « Réglons si bien notre intérieur et veillons si soigneusement à la garde de notre cœur, que nous ayons sujet de désirer plutôt que de craindre de paraître devant notre Souverain Juge... Notre P. Directeur, dit le P. Rigoleuc, ne nous demande autre chose que cette continuelle attention sur notre intérieur » V^e Pr. Ch. III, a. 1, § III.

« Cette continuelle attention » n'est-elle pas précisément « la garde du cœur », telle qu'elle est décrite au début du Traité attribué à Rigoleuc? — Traité qui rentre à souhait dans le cadre de la *Doctrine* pour combler le vide qu'y laisse l'absence d'une étude poussée à fond de cet important sujet (10) — Traité dont le style, à travers les retouches indéniables de Rigoleuc et de Champion, reflète si bien les qualités de celui de Lallemant, qu'il porte en quelque sorte sa signature.

Cherchant à caractériser le style du P. Lallemant, j'écrivais dans la préface de l'édition de la *Doctrine Spirituelle* que j'ai publiée en 1924 :

« Il y a dans ce livre un mouvement de pensées, une noblesse d'expressions, un choix d'images, une distinction que l'on ne trouve pas dans les œuvres authentiques du disciple et de l'éditeur (Rigoleuc et Champion), et qui, par conséquent ne sont pas dûs à leurs retouches... Lallemant a certes à son service le « mâle outil et bon aux

(10) Le P. Surin (addition à la D. S.) indique clairement et l'importance que son maître reconnaissait à la garde du cœur et la place qu'il lui réservait dans l'agencement de ses conférences spirituelles : immédiatement avant ou après les développements sur la pureté de cœur : « Toute la pratique spirituelle consiste en deux choses. La première est de *veiller continuellement* sur soi-même; c'est-à-dire : 1° *penser à Dieu presque toujours* pour empêcher les pensées inutiles. 2° Eviter toutes sortes de péchés et tout ce qui peut souiller l'âme. 3° Se mortifier intérieurement, résistant à toutes ses propres inclinations ». Après cela « l'ordre de la vie spirituelle demande que l'on commence par la purgation de son intérieur ».

fortes mains », une prose bien française, claire, limpide, vivante, nerveuse, plus chargée d'idées que d'images, sans doute, mais ayant son coloris à elle, quelque chose de sobre, de délicat, de distingué... » Suivent des exemples nombreux et deux remarques sur le style de Rigoleuc et celui de Champion. « Souvent la prose de Rigoleuc est terne et peu imagée : à peine quelques images ou comparaisons dans les quatorze premières Lettres du Recueil de ses œuvres ; aucune dans la Retraite aux ecclésiastiques. Ailleurs, son style a plus de couleur, mais couleur crue, très voyante, à la villageoise, à la bretonne...

« Quant à Champion, il est complètement dépourvu d'imagination ; du moins n'a-t-il pas ce genre d'imagination qui donne la vie aux mots, l'éclat et la couleur à la phrase... »

Toutes choses qui se retrouvent, comme dans les plus belles pages de la *Doctrine*, en ce petit Traité de la Garde du cœur. Quelques exemples.

« Outre que l'inconstance naturelle de notre cœur lui fait changer de face à toute heure et qu'il prend les différentes couleurs de tous les événements de la vie, il est encore sujet à une fièvre continue, etc... »

« Il est sans cesse dans l'empressement... pour remplir ce vide immense de désirs que la puissance de toutes les créatures ne saurait satisfaire (11).

« ... Il se jette au dehors par toutes les voies qu'il rencontre, pour n'être pas obligé de rentrer en lui-même ».

« ... Le démon y rallume les affections éteintes, il y réveille les sentiments assoupis... »

« Si, semblables aux torrents qui, pressant trop le cours de leurs eaux, et précipitant leur descente, se trouvent bientôt à sec, nous nous répandons tout au dehors avec empressement, faudra-t-il s'étonner que nous nous trouvions arides ? »

« Nos péchés sont des caractères de confusion, marqués sur le front de nos âmes et lisibles à toute éternité, à moins que la pénitence ne les efface ».

« Quand nous ne ferions autre chose que de nous tenir sans cesse comme en sentinelle dans un petit retranchement intérieur pour observer les mouvements de notre cœur, nous ne laisserions pas d'arriver à une sublime sainteté ».

(11) Comparer avec la toute première phrase de la *Doctrine Spirituelle.* : « Nous avons dans notre cœur un vide que toutes les créatures ne sauraient remplir. Il ne peut être rempli que de Dieu ».

« Toutes les grâces qu'une âme qui n'est point établie sur ce fond (le recueillement intérieur) reçoit de Dieu, ne sont que comme des caractères formés sur l'eau ou des figures imprimées sur le sable ».

« Saint Grégoire remarque que Dieu ne permet guère aux âmes qu'Il chérit de s'appliquer aux choses extérieures. C'est ainsi que dans les familles considérables on emploie les valets aux services du dehors, et pour ce qui est des enfants, on les retient à la maison ».

II

L'aimable Jésus ou l'exercice d'amour de Notre-Seigneur (12).

Au VII[e] Principe que Champion intitule : *L'union avec Notre-Seigneur*, Lallemant, s'il avait publié lui-même sa *Doctrine*, aurait vraisemblablement donné pour titre : *La dévotion de Notre-Seigneur*.

Je le conclus d'une phrase capitale, jetée comme au hasard, au début du troisième Principe, à propos de l'ordre à garder dans la purgation du cœur. « Tout doit se faire doucement, dit le Père, en y joignant la dévotion de Notre-Seigneur, laquelle comprend une haute connaissance de ses grandeurs, un profond respect pour sa Personne et pour tout ce qui le touche, son amour et son imitation ». (Edition Téqui, p. 138).

Donc quatre éléments auxquels, dans un traité sur la matière devraient naturellement correspondre quatre sections ou chapitres. Or, Champion, au début du VI[e] Principe, n'en annonce que trois : « Connaissance, amour, imitation ». Mais, chose curieuse « le profond respect pour la Personne de Jésus et pour tout ce qui le touche — second élément de la dévotion de Notre-Seigneur d'après Lallemant (p. 128) — ne disparaît du titre que pour apparaître à la Section II et prendre complètement la place de l'amour : on dirait un tour joué à l'auteur de la *Doctrine*

(12) Traité IV qui trouverait sa place justifiée dans la *Doctrine Spirituelle*.

A. Les deux premiers chapitres, au VI[e] Principe. Sect. II., Ch. I.

B. Le troisième au VII[e] Principe, Ch. IV, art. VIII. 1[er] Degré.

par quelque Bérullien, trop porté à absorber l'amour dans la vertu de religion !

Qu'on en juge en rapprochant des titres et des sous-titres de la Section II les développements l. 7 du § 1.

SECTION II

L'amour de Notre-Seigneur

CHAPITRE PREMIER

Les raisons d'aimer Notre-Seigneur en Lui-même

§ I

« Toutes les raisons imaginables nous portent à *aimer* et à *honorer* la sainte humanité de Jésus... » Voici les principales.

Vous croyez que les raisons d'*aimer* vont être énumérées les premières, dans un article à part ? L'importance du sujet en vaut certes la peine. Il n'en est rien. Le § I est consacré presque tout entier aux motifs que nous avons d'*honorer* le Verbe Incarné : trois pages de belle venue auxquelles succèdent quelques considérations générales sur l'importance de la dévotion à Notre-Seigneur pour parvenir à une grande perfection. Et le paragraphe se clôt par la malédiction inattendue de saint Paul qui éclate, en coup de tonnerre : « Que celui donc qui n'aime pas Notre-Seigneur Jésus-Christ, soit anathème ! » (*Cor.* XVI, 22).

Ne crions pas au Bérullisme ! Lallemant n'a jamais confondu l'amour à témoigner à Jésus avec l'honneur à lui rendre.

S'il n'est question ici que des raisons de L'honorer, ne serait-ce pas que les pages où étaient développées les raisons de L'aimer ont été arrachées du bloc remis plus tard à Champion — arrachées, dis-je, par Rigoleuc lui-même pour des vues utilitaires parfaitement acceptables — nous l'avons accordé ? Il s'était proposé de servir en conférences spirituelles à ses chères Filles de Pontivy et de Ploërmel les notes prises à l'Ecole du Cœur sur l'amour de Notre-Seigneur.

Que Champion, au moment où il publia les Petits Traités n'ait pas aperçu cette dépendance, soit. Au moins

devait-il constater aussi bien que nous l'absence des raisons d'amour ; il se fût montré bon théologien et meilleur éditeur, en signalant aux lecteurs la lacune et en ne les exposant pas au danger de confondre (comme il arrive aux Bérulliens) la révérence et l'amour.

Les pages sur l'amour de Notre-Seigneur qui manquent au début du VI[e] Principe de la *Doctrine* sont donc devenues le Petit Traité intitulé dans les œuvres de Rigoleuc : *L'aimable Jésus* ou *l'Exercice d'amour envers Notre-Seigneur*. Chapitre premier : De l'amour affectif (13). — Chapitre deuxième : De l'amour effectif. — Chapitre troisième : De l'amour passif.

Il semble toutefois que ce paragraphe sur l'amour passif ne devait pas se trouver en cet endroit des notes prises par Rigoleuc aux conférences de son maître. Il appartient au VII[e] Principe et complète normalement ce qui est dit des degrés de la contemplation à l'article VIII du chapitre IV.

« Le premier de ces degrés est la connaissance et l'amour de Notre-Seigneur, avec ses effets surnaturels que sa dévotion opère dans les âmes pures. Plusieurs se trompent dans le chemin de la vie spirituelle, prétendant arriver à l'union divine et aux plus sublimes oraisons, sans s'attacher à Notre-Seigneur. Il est cependant la voie... » etc.

En transportant à la fin du Traité de l'amour de Jésus-Christ les pages extraites de ce passage, Rigoleuc attribue à l'amour tout seul ce que Lallemant avait dit de tous les éléments de la dévotion à sa Personne.

Lallemant.	Rigoleuc.
« La *dévotion* de Notre-Seigneur *opère dans les âmes pures des effets surnaturels* ». Et il explique en quoi consiste cette dévotion : « Il faut se remplir de la connaissance de ses grandeurs, etc.»	« Je n'entreprends pas ici de dire tout ce que l'*amour* de Jésus-Christ *opère dans les âmes pures*. Il me suffit de rapporter seulement quatre de ces opérations dans l'état *surnaturel* ». Suit la description de ces opérations... en style oratoire soutenu !

(13) « *Les raisons qui persuadent* l'amour de Jésus-Christ sont au-dessus de tout sentiment... », etc.

Le Traité a dû être très arrangé et *récrit*, si l'on peut dire, soit par Rigoleuc, soit par Champion — par les deux sans doute — comme a été récrit le IVe Principe de la *Doctrine Spirituelle*, ainsi que je le notais dans la préface de l'édition de 1924 : « La partie du recueil traitant du Saint-Esprit, de la docilité à sa conduite, des dons et des fruits, est particulièrement soignée ».

Champion note dans la *Vie* du missionnaire breton que lorsqu'il parlait du Saint-Esprit, de la conduite du Saint-Esprit, de la fidélité à la suivre « on était ravi de l'entendre. Il en avait même composé un *petit traité que l'on a perdu* et il disait souvent que quand on s'est une bonne fois livré au Saint-Esprit, et que l'on marche sous sa conduite, on va comme un navire qui a le vent en poupe et qui vogue à pleines voiles, et que l'on avance plus en un jour qu'on ne faisait auparavant en une année entière ».

Mais cette comparaison se trouve précisément au IVe Principe de la *Doctrine Spirituelle*, chap. III, a. II : *Les effets des dons du Saint-Esprit*. Le IVe Principe intitulé : la *Docilité à la conduite du Saint-Esprit* ne serait-il pas le *petit traité* que Champion croyait perdu, quand il édita les œuvres de Rigoleuc ?... petit traité qui était resté dans la liasse des notes des conférences de Lallemant, où huit ans après l'éditeur les retrouva.

A quoi a-t-il tenu que Rigoleuc ne l'eût pas livré à ses chères Ursulines ? Nous aurions eu une restitution de plus à faire ! !

III

L'homme d'oraison (14).

La brèche la plus considérable pratiquée dans l'édifice de la *Doctrine Spirituelle* — et qui depuis trois siècles bientôt reste béante — c'est celle qui s'ouvre au frontispice du VIIe Principe, où nous trouvons réduite à quatre pages la matière de l'oraison ascétique : oraison en général, méditation, oraison affective. En tout, trois chapitres étiques qui ressemblent à des épaves jonchant le sol et dont un

(14) *Traité II* qui serait tout à fait à sa place dans la *Doctrine Spirituelle*, avec ses trois chapitres, au début du VIIe Principe.

portique de grand style fait ressortir le piteux état. J'appelle ici portique de grand style la page intitulée : « *Combien il est avantageux d'être homme d'oraison* ».

« L'homme d'oraison ». C'est le titre que Champion a donné au deuxième des *Petits Traités* de Rigoleuc, titre auquel il adjoint immédiatement deux lignes explicatives : ou *Instruction touchant l'oraison mentale selon les trois états de la vie spirituelle*. Et le Traité se développe en trois chapitres :

I. Avis pour les commençants, touchant la méditation.

II. Avis pour ceux qui avancent, touchant l'oraison affective.

III. Avis pour les âmes plus élevées, touchant l'oraison de silence.

A la bonne heure ! N'avons-nous pas là les degrés de la vie spirituelle, à propos desquels Champion s'étonne de ne trouver rien dans les notes de la *Doctrine Spirituelle*... alors que Lallemant passe pour en avoir si abondamment traité !

Mais, encore un coup, s'il ne trouve rien que des bribes qui font penser à un fond de tiroir, n'est-ce pas pour la bonne raison qu'en 1686 il avait donné, comme étant de Rigoleuc, le *Traite de l'homme d'oraison* ?

En 1924, dans mon édition de la *Doctrine*, je l'avais clairement insinué au cours d'une longue note sur les *Avis pour l'oraison mentale en général*. Qu'on me permette de me citer.

« Ces Avis résument tout un Traité de l'oraison : 1° L'esprit d'oraison ; 2° Le but ; 3° Les obstacles ; 4° La préparation ; 5° L'objet ; 6° Les conditions ; 7° Les degrés.

« On les retrouve, ici et là, ajoutai-je, exprimés souvent en termes identiques dans l'*Instruction* du P. Rigoleuc touchant l'oraison mentale. Seulement cette Instruction atteint les proportions d'un Petit Traité, où nombre de conseils et de méthodes sont donnés :

« 1° Aux commençants, pour leur faciliter l'exercice de la méditation (lecture méditée à la façon de sainte Thérèse), application d'esprit à Jésus-Christ dans le Saint-Sacrement, oraison faite au nom de Notre-Seigneur, etc.

« 2° A ceux qui avancent, touchant l'oraison affective

(oraison de connaissance et d'amour de Notre-Seigneur, oraison de confiance en Dieu et d'abandon...)

« 3° Aux âmes plus élevées, touchant l'oraison de silence ou de présence de Dieu. (Ce que c'est que l'oraison de silence ; divers états de l'âme dans l'oraison de silence ; vocation à cette oraison ; dispositions ; obstacles... etc.)

Je me risquais dès lors à ajouter :

« Les sources du P. Rigoleuc ne sont pas indiquées par le P. Champion ; mais serait-il téméraire de penser que la source la plus abondante a été le Recueil du Troisième An ?

Les feuillets contenant l'enseignement du Maître sur ces matières d'oraison auraient été si complètement utilisés par le disciple durant sa longue carrière de prédicateur et de directeur d'âmes, que presque rien ne serait resté au compte du P. Lallemant ? (15).

Quand le P. Champion imprima les œuvres du P. Rigoleuc il y aurait fait passer — inconsciemment sans doute — la meilleure part de la *Doctrine* sur l'oraison... copiée, arrangée et modifiée à la façon du disciple... (façon toujours respectueuse de la pensée du Maître).

Si l'emprunt est *vraisemblable* (plus que vraisemblable) pour le deuxième Petit Traité : *L'homme d'oraison*, à plus forte raison l'est-il pour la plus grande partie du troisième : *Le pur amour* ou les moyens d'y arriver, Garde du cœur, et pour la plupart des pages consacrées à l'état surnaturel ou passif dans le quatrième Traité : *Avis pour la perfection*.

On se figure beaucoup mieux le P. Lallemant résumant et arrangeant saint Jean de la Croix pour ses Tertiaires, que le P. Rigoleuc pour la sœur Catherine ou telle Ursuline de Basse-Bretagne. Qu'à l'occasion, le disciple ait

(15) On dira peut-être que le Père Instructeur n'avait pas dû s'étendre beaucoup sur l'oraison de discours, vu qu'il n'y a guère à apprendre à des Tertiaires sur ce sujet. Mais les Tertiaires n'ont pas seulement à apprendre pour eux-mêmes : les Instructeurs dans leurs Conférences visent souvent l'apostolat que les jeunes Pères auront à exercer, l'enseignement ascétique qu'ils auront à donner. Le Père de Maumigny insistait longuement sur l'oraison en général et sur la méditation : nature, méthode, utilité, etc.. Et puis, il y a l'oraison *affective* qui était directement utile aux Tertiaires et sur laquelle il n'y a qu'un quart de page dans la Doctrine.

exploité l'abondant trésor dont il avait seul la clef, nous le comprenons ; nous comprenons moins qu'il ait tiré de son fond tant de richesses, absentes de la *Doctrine* ».

En 1935, après de longues réflexions et de multiples études comparées, je maintiens mes conjectures — que personne n'a essayé sérieusement de combattre — et je revendique pour le P. Lallemant toute l'instruction touchant l'oraison selon les trois états de la Vie Spirituelle : quarante pages auxquelles le P. Champion, sans « jamais rien changer à la pensée », a donné « l'exactitude et la pureté du style », la seule chose qui leur manquât dans les notes de Rigoleuc.

Si l'hypothèse que nous avons avancée n'est pas justifiée aux yeux de tous, comme elle l'est à nos yeux, il reste cette merveille que le P. Rigoleuc a très opportunément écrit les pages qui manquaient à l'intégrité de la *Doctrine Spirituelle*. Et comme il est l'authentique disciple du P. Lallemant et, mieux que nul autre, imprégné de son esprit, tout lecteur de la *Doctrine* pourra donc se féliciter de voir combler les vides de l'œuvre du Maître par la main du disciple, la plus experte qu'il pouvait souhaiter.

Du reste, dans notre nouvelle édition de la *Doctrine Spirituelle*, on placera entre crochets les *Petits Traités* ajoutés en tout ou en partie aux *Principes* de la *Doctrine*, qui semblent les réclamer, et dont ils sont le précieux complément ou le commentaire autorisé.

Après une nouvelle étude des chapitres : *De l'obscure nuit de l'âme* et *Avis sur la conduite des âmes dans l'état surnaturel ou passif*, encore qu'ils reflètent la manière de Lallemant, je serais moins affirmatif qu'en 1924, étant moins sûr que nous ayons là encore un bloc détaché de la *Doctrine* (16). Rigoleuc, dans ses Lettres aux Ursulines,

(16) D'abord j'y trouve des images et des comparaisons qui ne sont pas dans la manière si distinguée du P. Lallemant : « On compare la nuit active du sens à l'eau fraîche qui n'ôte qu'à demi les taches du linge sale; et la nuit passive à l'eau chaude qui emporte toutes les taches et blanchit parfaitement le linge ». — Je ne vois pas non plus le P Lallemant disant à ses tertiaires : « Dieu fait à l'âme à peu près ce que les nourrices font aux enfants qu'elles veulent sevrer. Elles mettent sur leur mamelle du jus d'absinthe pour empêcher l'enfant de téter ».

fait tant d'allusions et d'emprunts à saint Jean de la Croix, qu'on est amené nécessairement à conclure qu'il a dû l'étudier à fond. D'une Ursuline qu'il dirigeait, il allait jusqu'à dire que « sa vie n'avait été autre chose qu'une vive expression de l'admirable doctrine du Bx Jean de la Croix ».

A la Supérieure des Ursulines de Pontivy, il donne des avis pour établir une âme dans le simple recueillement : « Qu'elle lise attentivement les premiers chapitres de la *Montée du Carmel,* touchant les dérèglements de la mémoire, et qu'elle tâche de se mettre dans la nuit active de cette faculté, de la manière que le Bx Jean de la Croix l'explique ». (Lettre X).

On ne voit pas dans la *Doctrine Spirituelle* que le Père instructeur ait donné de pareils avis ; il ne nomme jamais le Bx Jean de la Croix.

Ce n'est pas à dire qu'il l'ignore et ne lui fasse jamais aucun emprunt.

Pour nous en tenir au résumé de la *Montée du Carmel* qui fait l'objet du chapitre II du *Petit Traité* III : *De l'obscure nuit de l'âme,* on peut relever outre ce résumé fait par Rigoleuc — admettons-le — et tels chapitres de la *Doctrine Spirituelle* maintes ressemblances quant aux pensées et au style.

Résumé, C. II, I	*Doctrine Spirituelle.*
« ... Notre perfection et tout notre bonheur dépendent de notre union avec Dieu. C'est pour cela que tout ce que Dieu opère en nous et à notre égard ne tend qu'à nous rendre capables de nous unir avec Lui, soit dans cette vie, soit dans l'autre. C'est à quoi nous devons tendre uniquement, et toute l'application de notre esprit et de toutes nos puissances ne doit viser qu'à nous	« Notre perfection et notre bonheur consistent en l'assujettissement de notre cœur à Dieu. Plus notre cœur lui sera soumis, plus nous serons parfaits et heureux », p. 57-58. « La béatitude même de la terre consiste à posséder Dieu », p. 59. « La béatitude de l'homme résulte de son union avec Dieu, laquelle est la sainteté ».

Ces paysanneries rentrent tout à à fait au contraire dans le style de Rigoleuc (cf. D. S., éd. de 1924, préface, p. XVIII). Il faut remarquer cependant que cette dernière comparaison est déjà dans Rodriguez et dans Saint François de Sales.

disposer à l'union divine » (17).

« La fin du royaume de Dieu est la félicité sainte ». Addition p. 475.

« La première opération de Dieu dans la conduite de son royaume, c'est de purger les âmes », p. 477.

§ *VII.*

« Il faut recevoir les lumières et toutes les communications de la grâce avec une grande abnégation, sans s'y attacher par un esprit de propriété. Car, comme ces sortes d'infusions surnaturelles, dès là qu'elles sont reçues en l'âme, y opèrent l'effet que Dieu prétend, de vouloir les retenir et posséder comme l'on possède les biens temporels, c'est une attache de l'amour-propre, qui ne sert qu'à empêcher leur effet. On peut bien néanmoins en conserver ou rappeler le souvenir, non pour les goûter ou pour s'y complaire, mais pour ranimer sa ferveur et s'exciter à la vertu.

Doctrine.

« Nous nous approprions les bons sentiments que Dieu nous donne, et nous nous y attachons par une sensualité spirituelle, ou par une vanité secrète, nous les écrivons et nous les voudrions toujours avoir. Ce n'est pas mal fait de les écrire brièvement pour en conserver la mémoire dans le dessein de nous en servir à l'avenir ; mais de le faire par un esprit de propriété, c'est un abus dangereux ». IIIe Pr., Chapitre II, a. VI, § II.

« Considérons que les grâces que Dieu nous fait, sont les biens de Dieu, et non pas les nôtres. La pauvreté se doit même pratiquer à l'égard de ces sortes de biens spirituels ; plus nous recevons les grâces de Dieu avec abnégation et avec pureté, plus elles seront fortes et abondantes ». *Ibid.* § III.

Première Lettre de Rigoleuc. N° 2.

« Quand Dieu vous visite par quelque grâce, vous n'avez qu'une chose à faire, qui est de ne rien faire, sinon de laisser Dieu faire ce qui Lui plaît. Mais après son

Doctrine.

« Quand Dieu nous donne quelque lumière, dès là que nous l'avons reçue, elle opère incontinent l'effet que Dieu prétendait, parce qu'elle a disposé l'âme à ce

(17) « Que sont les délices et les douceurs que la volonté savoure dans les choses de la terre, si on les compare aux joies et aux délices de l'union divine ? Rien que peines, tourments et amertumes » (*Montée du Carmel*, Liv. I, ch, 3).

opération, oubliant la grâce et le goût de la grâce que vous avez reçue, tâchez de conserver les bons effets qu'elle vous a laissés et de vous y fortifier ».

que Dieu voulait, savoir à être plus capable de l'union divine, à quoi tout aboutit ».

« Quand les lumières et les sentiments sont passés, nous ne devons faire aucun effort pour les rappeler. Si toutefois Dieu nous les remet en mémoire, le souvenir n'en est pas mauvais, mais il n'y a guère que les commençants qui les doivent écrire ». *Ibid.* § IV.

Etant données ces ressemblances — même verbales — et il y aurait bien d'autres passages à comparer, n'est-on pas fondé à se demander si l'initiation à saint Jean de la Croix n'est pas venue au P. Rigoleuc par son Père instructeur ?

Tout ce qu'il dit dans ses Lettres ou dans les Traités de l'obscure nuit de l'âme — mortification active des sens, mortification active de l'esprit, vide des trois puissances, mortification passive, état naturel ou passif — tout cela, admettons-le, peut bien n'être pas l'écho des Conférences de Lallemant et dériver d'une étude personnelle et discrète de saint Jean de la Croix.

Pourtant, quand on rencontre des chapitres intitulés : Avis pour ceux qui aspirent à l'état surnaturel ; Avis pour ceux qui conduisent les âmes dans l'état surnaturel : « Voici les principaux devoirs des Directeurs qui les conduisent », on se figure malaisément que ce soit Rigoleuc qui parle aux Ursulines (ou aux ecclésiastiques en retraite !) On songe malgré soi au P. Lallemant et aux Directeurs d'âmes qu'il instruisait à l'*Ecole du Cœur*.

Je ferai une remarque analogue à propos de tels chapitres du Chemin de la Perfection.

Franchement, est-ce à des religieuses qu'est enseigné le « Moyen de connaître les âmes qu'on prend sous sa conduite ? » (Chapitre III).

Quant au paragraphe I du chapitre IV du même Traité : « Avis pour les âmes que Dieu conduit par les voies communes de la grâce », il est le complément si normal de

l'article sur « la voie de la Foi et celle des grâces sensibles » qu'il a sa place toute marquée à cet endroit de la *Doctrine* : Ve Principe, chapitre IV, art. II.

CONCLUSION

Je l'ai dit plus haut : on s'explique d'après une façon de faire encore usitée, que le P. Rigoleuc ait utilisé sans scrupule les notes prises aux Conférences du P. Lallemant, pour édifier à son tour de dévots auditoires, mis plus ou moins au courant du pieux larcin.

Ce qu'on s'explique plus difficilement, c'est que le P. Champion — du moins quand il mit la dernière main à la *Doctrine Spirituelle* — n'ait pas trouvé l'explication des lacunes dont quelques-unes pourtant ne lui avaient pas échappé.

Les réflexions que nous avons faites à propos de la *Garde du Cœur,* devaient lui venir plus spontanément qu'à nous-mêmes : il avait tant trituré cette matière ! L'arrachement n'est-il pas encore plus frappant — et l'explication plus obvie — quand on étudie attentivement le *Traité de l'exercice de l'amour de Notre-Seigneur* et les *Traités sur l'oraison ?*

Comment donc n'a-t-il pas fait le rapprochement, si véritablement le rapprochement est à faire ?

Mais, parce que le rapprochement de deux idées n'est pas une opération de l'esprit qui relève de la logique, ce n'est pas une déduction, c'est une intuition, un phénomène psychologique qui relève de l'attention. On s'est absorbé dans la méditation... Soudain la clarté jaillit, un rapprochement s'est fait, c'est la découverte : εὕρηκα... Découverte d'un rapport qui peut paraître simple : comment ne l'avait-on pas vu plus tôt ? On ne l'avait pas vu, parce que le rapport avait échappé... parce que la pensée n'en était pas venue, parce qu'on n'en avait pas eu l'idée.

Ainsi pour le P. Champion, du rapport entres les lacunes de la *Doctrine Spirituelle* et les *Petits Traités* de Rigoleuc.

On aurait beau insister : Mais c'est à lui que la pensée en devait venir d'emblée, à lui qui avait eu en mains tous les papiers du P. Rigoleuc, qui avait peiné sur ces notes

manuscrites, pour en arranger le style et les produire en belle ordonnance.

A cette raison, la seule avancée, il faut répondre, qu'à bien l'examiner, elle a plus d'apparence que de justesse.

En somme, le P. Champion ne se trouvait pas dans la meilleure condition pour être amené à la supposition qu'il fallait faire, au contraire. Que l'on songe à ceci.

Il y avait chez lui une idée préconçue, et depuis longtemps, qui pesait sur son esprit pour le détourner d'un pareil rapprochement. Il avait recueilli autrefois dans des couvents de Bretagne, divers papiers où étaient écrites des instructions adressées à des religieuses par le P. Rigoleuc. Sur l'attestation de celles-ci, le P. Champion les avait pris comme bonne monnaie frappée par le P. Rigoleuc lui-même : c'est ce qu'on lui disait ; il n'avait alors aucun motif pour en douter, et en parfaite assurance il les avait éditées sous le nom de ce Père, en forme de Petits Traités.

Huit ans après, le P. Huby lui lègue son trésor, le recueil soi-disant complet des notes que le P. Rigoleuc a prises à son Troisième An sur les conférences du P. Lallemant. Le P. Champion remarque bien que le recueil est loin de donner tout ce qu'on devrait en attendre, que même sur des points capitaux l'enseignement recueilli laisse des vides importants. Mais cette observation ne va pas plus loin : il n'a pas l'idée de chercher autre part, parce qu'il est dominé par cette conviction, qu'on lui a passé tout ce que le P. Rigoleuc a recueilli du P. Lallemant. D'ailleurs, aucun signe matériel pour le détromper, lui suggérer la recherche qu'il faudrait faire et l'amener à découvrir un rapprochement avec les notes qu'il a éditées jadis, en 1685. D'un côté, le recueil transmis par le P. Huby n'est pas un cahier auquel manquerait des feuillets arrachés. C'est une collection de notes, « une liasse » de papiers épars, ni paginés, ni numérotés. D'un autre côté, les cahiers trouvés dans les Communautés Bretonnes sont d'une nature et d'un format différent, d'une autre écriture : ce sont des notes de diverses mains, écrites ou transcrites par les religieuses, auditrices du P. Rigoleuc.

Autrement, si de part et d'autre l'écriture se reconnaissait la même, le papier le même, le format le même, si

surtout, il y avait trace de pagination, ces feuillets dispersés, parties d'un même tout, s'appelleraient comme des frères, et le rapprochement manifestement s'imposerait.

Mais parce qu'au lieu de cela, il y a dissemblance en tout, l'impression est contraire à l'idée d'un rapprochement et de sa nature vient renforcer la persuasion ancienne où était le P. Champion, qu'il avait édité l'œuvre authentique du P. Rigoleuc. Il est donc resté avec cette persuasion. La méprise n'était pas invincible, mais elle trouve son explication : au P. Champion, honnête éditeur et consciencieux écrivain, qui composait hâtivement « dans le peu de temps que ses occupations le laissaient libre », dit-il lui-même, et comme le prouve sa première édition de la *Doctrine Spirituelle* publiée sans correction des épreuves, il a manqué le trait de lumière qui, d'ordinaire, ne jaillit que d'une patiente attention.

Quoi qu'il en soit, dans toute cette affaire pour lui, comme pour le missionnaire breton, l'honneur et parfaitement sauf. On pourrait prouver par bien des exemples qu'au XVIIe siècle, on n'avait pas, en fait de propriété littéraire, la même délicatesse que de nos jours...

Les amis du P. Lallemant me sauront gré, j'espère, de mes efforts pour le remettre en possession de ce que je crois être son bien ; et nous pouvons estimer que le P. Rigoleuc, s'il lui était donné de nous faire connaître sa pensée serait le premier à dire : « Cuique suum ! »

Laval Aloys Pottier, S. J.

L'OPUS CATHARINIANUM ET SES AUTEURS

ETUDE CRITIQUE SUR LA BIOGRAPHIE ET LES ÉCRITS DE SAINTE CATHERINE DE GÊNES

I. — L'OPUS CATHARINIANUM.

Sous ce titre général d'*Opus Catharinianum* je comprends, pour éviter toute attribution impropre, les écrits suivants concernant sainte Catherine de Gênes :

1° Le *Livre de la vie admirable et de la doctrine sainte de la Bienheureuse Catarinetta da Genova*. C'est la biographie de la grande Sainte elle-même (édition de 1860). Elle comprend 52 chapitres qui contiennent, outre la partie biographique, de nombreuses paroles, pensées et discours mystiques de Catherine.

2° Le *Traité du Purgatoire*. La première édition (1551) n'a aucune division de chapitres. La division en 17 chapitres se trouve pour la première fois dans le livre intitulé : *De la pieté des chrestiens envers les morts*, publié en 1666, avec la permission d'Hardouin de Péréfixe, archevêque de Paris (1). Nous en avons l'attestation de Giovo (ms E., Bibliothèque urbaine de Gênes, dont il sera question plus loin) qui, le premier, introduisit cette division en Italie : « Partiti sumus Purgatorii tractatum in plura etiam capita ut circumfertur in libro quodam gallico inscripto : *Pietas erga mortuos* » (2). Les éditions de 1681 et 1712 ont cette division. Le P. Valeriano da Finale, dans l'édition de 1929 que nous citerons, a divisé le traité pour la plus grande commodité des lecteurs en 19 chapitres et, pour la première fois, y a joint une utile distribution des chapitres en paragraphes.

On examine dans ce traité l'état des âmes souffrantes, leurs peines, leurs dispositions psychologiques, leur purification.

3° Le *Dialogue spirituel* entre l'âme, le corps, l'amour propre,

(1) Paris, Savreux, 1666. L'ouvrage est de Claude de Sainte-Marthe.

(2) Angelo Luigi Giovo : *Compendium chronologicum historiae beatae Catharinae Genuensis ab ipsius ortu usque ad hodiernum diem 1675*. Ms E, de la Biblioteca Urbana, Gênes, 30-8-14.

l'esprit, l'humanité et le Seigneur Dieu. Dans la première édition (1551) le *Dialogue* est divisé en deux chapitres, le second répondant à la seconde et troisième partie actuelles. Il est difficile de préciser le moment où a été introduite la division en trois parties. Lorsque Giovo composa le manuscrit E, cette division existait déjà. Il fut le premier à introduire en Italie, sur le modèle de l'édition française, la distinction des chapitres dont von Hügel (3) avoue ignorer l'auteur : « Ergo iuxta gallica exemplaria nos etiam singulos Dialogi libros cum suis argumentis in plura capita dividimus » (4). Le *Dialogue* est actuellement divisé en trois parties dont la première compte vingt et un chapitres, la seconde onze, la troisième treize.

Le *Dialogue*, dans sa première partie, est poursuivi entre les personnages suivants : 1) l'âme, principe libre et électif des biens ou des maux qui regardent l'humanité ; 2) le corps, c'est-à-dire l'appétit des seuls biens sensibles, par suite de la concupiscence qui s'est révoltée dans la nature humaine après le péché originel ; 3) l'amour propre, c'est-à-dire tout attachement désordonné à soi-même, à tout désir de satisfaction, sans le rapporter à Dieu. Cet amour propre est l'avocat malheureux du corps et de l'humanité ; 4) l'esprit, c'est-à-dire la partie supérieure de l'homme guidée par la raison, illuminée par la foi et renforcée par la divine grâce ; 5) l'humanité, à savoir la partie inférieure de l'homme, avec une déplorable faiblesse et tendance aux choses défendues, fruit de la corruption originelle, qui lui fait détester les difficultés que l'on rencontre dans la pratique de la vertu.

En cette partie, le *Dialogue* est un travail accompli, de fond presque scénique et théâtral où les personnages principaux (l'âme et le corps) alternent avec grâce leurs propos, manifestant, dans le développement de leur conversation, au cours d'un voyage entrepris à travers le monde, leurs opinions et leurs désirs au sujet des biens terrestres. On y remarque particulièrement la nomination de l'amour propre comme arbitre entre le corps et l'âme, la division en semaines de préséance sur les compagnons de voyage, l'intervention de l'esprit et de l'humanité pour soutenir l'un l'âme, l'autre le corps. On y retrouve parfaitement reproduit le travail mystique d'une âme qui se convertit de l'attachement aux choses mondaines à la pureté de l'union avec Dieu.

Dans la seconde partie, au contraire, sont rapportés des colloques avec Dieu et ceux de l'esprit avec l'âme, une fois la libération effec-

(3) Friedrich von Hügel : *The Mystical Element of Religion* as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends, Londres, J. M. Dent, t. I, p. 417 (1re éd. 1908, 4e éd. 1927).

(4) A. L. Giovo : *Ms E* (ms c.)

tuée par rapport au corps et à l'humanité, et les manières admirables dont Dieu dépouille l'âme et consume toutes ses imperfections. On y trouve merveilleusement décrite la purification de l'humanité à travers la divine miséricorde du purgatoire terrestre, pour arriver à l'union très pure avec Dieu, ainsi que la lutte de l'esprit (partie supérieure de l'âme) avec l'âme (partie inférieure).

Dans la troisième partie sont exposées quelques questions sur l'amour de Dieu pour l'homme, adressées par l'âme à son Seigneur et les réponses divines avec application particulière à sainte Catherine.

II. — La critique de von Hügel.

Le premier, dans l'ordre chronologique, le baron von Hügel a soumis l'*Opus catharinianum* à un patient, érudit et profond examen critique.

Le titre de son ouvrage dénote cependant déjà le défaut principal qui vicie par trop une œuvre aussi profonde, l'*a priori* : *The mystical element of religion as studied in saint Catherine of Genoa and her Friends* (5).

Cet ouvrage a rencontré un écho favorable étendu parmi ceux qui s'intéressent à l'histoire de la mystique aussi bien chez les catholiques, que chez les protestants ; citons seulement Lucy Menzies (6) et le P. de Grandmaison (7).

Von Hügel reconnaît que son ouvrage est pénétré d'un élément historico-critique, philosophique et religieux (8). Mais c'est justement le préjugé philosophico-religieux qui vicie mortellement la puissante enquête historico-critique de Hügel. Voulant étudier l'élément mystique de la religion et établir comme une philosophie du mysticisme sur l'exemple particulier de Catherine, et n'envisageant les faits de la biographie catherinienne qu'à travers ce prisme, il les a mal envisagés.

Il établit tout d'abord qu'il y a trois forces dans notre civilisation occidentale : l'*hellénisme*, ou le vif désir de l'opulence et de l'harmonie ; le *christianisme* ou la révélation de la personnalité et de notre grandeur ; la *science* ou l'utilisation scientifique de la force brutale et du fer. Ces trois éléments, l'hellénisme en vertu de l'harmonie, le christianisme à cause de l'expérience mystique, la science, par suite du mécanisme, sont nécessaires à l'homme.

(5) Von Hügel : *o. c.*

(6) Lucy Menzies : *Mirrors of Holy, two Studies in Sanctity*, Londres, Mowbray, pp. 156-186.

(7) L. de Grandmaison : *Recherches de Science religieuse*, 1910, pp. 187-234.

(8) Von Hügel : *o. c.*, t. I, préface, p. VII.

La religion comprend trois éléments : les *sens* et la *mémoire* sont pour l'enfant le moyen d'apprendre la religion ; la *recherche* et la *controverse* celui dont use le jeune homme pour se rapprocher de la religion ; les *exigences et évidences de l'intuition*, le *sentiment* et la *volonté*, la manière propre à l'adulte de conquérir la foi. Il y a donc dans la religion des éléments historiques et juridiques, émotionnels et volitifs, analytiques et spéculatifs ; en somme toute religion repose sur la compénétration réciproque de trois éléments : l'*historique*, l'*intellectuel* et l'*expérimental*. Hügel entend entreprendre l'étude isolée de l'un de ces éléments de la vie religieuse, celui qui est le plus à notre portée et le plus obscur, l'expérimental ou mystique et volitif, en l'étudiant et l'examinant à travers le cas particulier de sainte Catherine de Gênes (9).

Pour lui la biographie et les écrits catheriniens sont le résultat d'une lente élaboration à laquelle ont participé diverses personnes les unes appartenant au cercle de la sainte, les autres étrangères. L'élaboration a lieu de 1495 à 1551, de la première mise par écrit des paroles et des faits, par Ettore Vernazza (10) jusqu'à la première édition de Bellono. Sur cette étendue de plus d'un demi-siècle, on peut fixer avec assez de précision et de certitude, les moments successifs de la genèse du *corpus catharinianum* qui est la suivante :

1) 1495-1510. Dans cette première période qui va jusqu'à la date de la mort de Catherine, Ettore Vernazza et, à partir de 1499, aussi Marabotto, mettent par écrit les diverses vicissitudes psycho-physiques et les paroles de Catherine relatives à ses actuelles expériences spirituelles et à sa conversion. En plus, sœur Tomasina Fieschi et, en 1510, Don Giacomo Clarenzio, notèrent des faits et des paroles relatifs à Catherine.

2) Été ou automne 1512. Rédaction, probablement en rapport avec les débuts du culte public de sainte Catherine, d'une brève *Narration de la conversion,* composée par Ettore Vernazza, avec probablement de courtes contributions de Marabotto, et d'une courte *Déclaration (Traité du Purgatoire),* elle aussi œuvre de Vernazza, à l'exception des gloses théologiques et corrections, et d'une succincte *Narration de l'agonie et du passage* de Catherine, composée par Marabotto, avec des additions de Don Clarenzio et des contributions substantielles d'Argentina del Sale.

3) 1529-1530. Après la mort des deux plus grands amis de Catherine, Vernazza en 1524 et Marabotto en 1528, Battistina Vernazza rédige une *Vie* tripartite de Catherine. Elle comprend principalement : *a*) le récit de la *conversion* rédigé en 1512 par Ettore

(9) Von Hügel : *o. c.*, t. I, p. 86.
(10) Von Hügel : *o. c.*, t. I, pp. 146-147.

Vernazza ; *b*) la narration du *passage* de Catherine rédigée la même année par Marabotto ; *c*) une seconde *Déclaration* bien plus étendue *(Traité du Purgatoire)* œuvre de Vernazza avec interpolation de gloses théologiques ayant pour but d'interpréter les affirmations originales. (*Seconde Déclaration*). On les doit vraisemblablement au dominicain Fra Gasparo da Toleto, inquisiteur de la République gênoise, ou à son successeur Fra Gerolamo da Genova.

4) 1547-1548. Dans le manuscrit B 1-29 de la Bibliothèque Universitaire de Gênes, le schème tripartite du *Corpus catharinianum* tel qu'il résultait des travaux de 1512 et de 1529-1530, est partiellement modifié en schème quadripartite, en ce sens que le scribe, « religieux de observantia » qui transcrivit le manuscrit, introduit une division dans le récit de la conversion de sainte Catherine, en la séparant en deux parties.

5) 1549. Battistina Vernazza compose la première partie du *Dialogue*, attribué plus tard à sainte Catherine. Elle apparaît pour la première fois dans le manuscrit dont dérive celui qui est actuellement conservé à la Bibliothèque Universitaire (B-VII-17).

6) 1550. Battistina Vernazza compose la « seconde partie » du *Dialogue*, actuellement chapitres deux et trois.

7) 1551. Dernière et fidèle rédaction due probablement à Battistina Vernazza, de la *Vie*, du *Traité du Purgatoire* et du *Dialogue* comme ils furent édités primitivement. Elle incorpore tous les éléments précédemment signalés, mais dans ce texte seul sont insérées les notes de sœur Tomasa Fieschi et d'Argentina del Sale, ainsi que la narration de la Confession, œuvre de Marabotto (11). Il est pro-

(11) Von Hügel : *o. c.*, t. I, p. 464.

I. Description and Registration (1) first by Vernazza (1495-1510), (2) then also by Marabotto (1499-1510), more or less on the day of their occurrence and utterance, of Catherine's actions...

II. Redaction, probably in connection with the first public Cultus in the summer or autumn of 1512, of (1) a short Conversione-booklet, by Vernazza, perhaps already with slight contributions by Marabotto ; (2) a short Dicchiarazione-booklet, also by Vernazza, probably as yet without the theological « corrections », and (3) a short Passion-account by Marabotto, with additions by Carenzio and, in substance, contributions by Argentina.

III. Redaction after the death of the last of the two chief friends, by Battista Vernazza, in 1529 or 1530, of a tripartite Vita... and a longer Dicchiarazione now with the theological glosses, these latter presumably from the pen of fr. Gaspar Toleto, O. P., the Inquisitor for the Republic of Genoa or his successor, fra Geronimo da Genova.

IV. Partial change of the tripartite scheme of the Vita-Dottrina to a quadripartite one, early in 1548.

bable que la préface de l'édition est aussi l'œuvre de Battistina Vernazza (12).

Von Hügel tente de prouver ces assertions d'abord par un minutieux examen analytique, intrinsèque et comparatif, du *Corpus* catherinien, mais examen fait sous l'influence du préjugé de la différence et opposition entre l'esprit mystique de Catherine et celui de Battistina Vernazza *(o. c.*, t. I; pp. 408-409), puis par les arguments suivants :

A) *L'existence de trois manuscrits* de la biographie et des paroles catheriniennes. Les manuscrits sont les suivants : *ms A*, terminé en 1548, le 3 février; *ms B*, qui reflète en substance, selon Hügel, la pensée et la forme du *ms A ; ms C*, terminé en avril 1671, par les soins du notaire Giovo qui l'a copié sur un original ancien. Dans les deux premiers manuscrits, antérieurs à l'édition princeps, il n'y a pas trace du *Dialogue*; celui-ci doit donc être considéré, comme dû à une main différente de celles qui composèrent la *Vie* et la *Déclaration* (13). Dans le *ms C* qui reflète un ancien manuscrit venu du couvent de la Madonna delle Grazie, laissé probablement par Ettore Vernazza à sa fille Battistina, on trouve bien la première partie du *Dialogue* (ch. I), mais non la seconde (chapitres 2 et 3), absente de tous les manuscrits. La première partie elle-même peut sans difficulté être attribuée à Battistina, vu l'origine du manuscrit.

Même pour ce qui concerne la *Vie* et la *Déclaration (Traité du Purgatoire)*, l'examen des deux manuscrits A et C qui se différencient entre eux soit pour l'ordre des récits, soit, sur des points secondaires, pour le fond, et leur confrontation avec l'édition princeps (1551) montrent que celle-ci est un remaniement et une fusion des parties avec additions correspondantes, changements et transpositions, le tout dû à la plume de Battistina Vernazza qui y a inséré son point de vue ascético-mystique et y a contribué avec sa personnalité propre.

B) *L'édition princeps de la biographie et des œuvres.* C'est

V. Composition by Battista Vernazza of (1) the Dialogo, chapter I alone, (1549) and then (2) of chapter II (the present parts II and III) in 1551.

VI. Final Redaction of the text of the Printed Vita — Dicchiarazione-dialogo... This final redactor would again be Battista Vernazza.

(12) Who wrote this preface? Much in it points to Battista... The Author of the Preface is certainly identical with the Redactor of the first (tripartite) Vita e Dottrina, and this redactor, we shall find must be Battista. The insertions in the Preface, containing the praise of the Dialogo are certainly the work of another hand. — Upon the whole, then we can safely attribute the Preface, in its original form, to Battista Vernazza. Von Hügel : *o. c.*, t. I, p. 416.

(13) Von Hügel : *o. c.*, t. I, p. 389.

l'édition de 1551 publiée à Gênes par l'imprimeur Antoine Bellono. Von Hügel argumente d'après les données suivantes : 1) Le titre de l'œuvre, selon lui, justifie pleinement l'attribution du *Dialogue* à Battistina Vernazza. En fait le titre ne le mentionne pas tandis qu'il y est fait allusion explicite au *Traité du Purgatoire*. L'omission est justifiée par la date trop récente de la composition du *Dialogue*; on n'a pas osé le citer expressément en modifiant « the old title pages » (14). Ce titre justifie également la qualification décernée à Battistina Vernazza de *dernière et définitive rédactrice du Traité du Purgatoire* ; elle a perfectionné, corrigé, peut-être légèrement amplifié tout ce qui avait été écrit par les divers biographes, en extrayant le tout de la biographie et en le plaçant dans l'atmosphère du traité. Ce qui dans les biographies précédentes n'était que l'expression amoureuse et douce de la pensée mystique de Catherine sur un point théologique controversé, par l'intervention de Battistina et à la lumière de la condamnation pontificale de la doctrine luthérienne sur le Purgatoire, devient dans la présente édition « une utile et catholique démonstration et déclaration du Purgatoire ». Cela ne pouvait s'écrire que trente ans après la condamnation par le Pape et quarante ans environ après la mort de Catherine (15).

2° La préface de l'édition qui, d'après tous ses caractères intrinsèques, doit être attribuée à Battistina dans sa forme primitive, ne reconnaissait à Catherine que la « doctrine » contenue dans la biographie et dans la *Déclaration* recueillie avec « vérité et simplicité » par « de dévots religieux ». Les mots « De la conversion, vie et doctrine admirable de laquelle nous écrivons » indiquent le rédacteur final et ceux-ci « nécessaires en nos temps turbulents » indiquent l'année 1536-1537 « when Battista's God-father Moro lapsed into Calvinism » (16). Lorsqu'on prépara l'édition de 1551, quelques phrases furent interpolées dans la préface pour justifier l'insertion du *Dialogue*.

C) Ettore Vernazza étant mort en 1524, pendant la terrible épidémie, Cattaneo Marabotto en 1528, sœur Tommasa Fieschi à l'âge de 86 ans, en 1534, l'unique survivante parmi les disciples intimes, qui survécut soixante-dix-sept ans à la mort de Catherine, était Battistina Vernazza : il est logique et nécessaire de lui attribuer

(14) « And remark, too, the continued non-indication of the Dialogo, although this is now present, like the « Dimostrazione » as a distinct document in the Book : *the Dialogue is evidently still too new* to be able to modify the old title-page and to appear there alongside of a composition wich, though but one-sixth of its own length, is now some thirty and more years old ». Von Hugel : *o. c.*, t. I, p. 412.

(15) Von Hügel : *o. c.*, t. I, p. 412.

(16) Von Hügel : *o. c.*, t. I, p. 414.

la rédaction dernière de la biographie catherinienne et de la *Déclaration*, ainsi que la paternité du *Dialogue*.

Von Hügel conclut ainsi son exposé :

« Seul un remarquable, puissant esprit, un écrivain versé dans les sujets spirituels, qui avait du loisir pour une composition si soignée, quelqu'un qui était aussi suffisamment en sympathie avec Catherine pour y être attiré, et aidé au long d'une tâche difficile, *une personne* vivant encore, trente-huit ans après la mort de Catherine, dans un milieu apte à conserver sa mémoire toujours fraîche : toutes ces conditions ont dû plus ou moins se rencontrer et se réaliser dans l'auteur de ce curieux et puissant livre. Et BATTISTA, la filleule de l'héroïne de l'ouvrage, la fille aînée et dévouée du principal auteur de la biographie déjà existante, une *contemplative* ayant un profond intérêt pour et une grande expérience pratique du genre de spiritualité à décrire et de la littérature en question ; une *moniale*, durant trente-huit ans au couvent même où la sœur de Catherine (une de ses fondatrices), avait vécu et était morte et où Catherine elle-même avait désiré vivre et où avait eu lieu sa conversion, une *femme* qui n'avait que treize ans quand mourut Catherine, après neuf ans de beaucoup de souffrances et de retraite, et qui même à son âge actuel de cinquante et un ans, avait survécu à tous les plus intimes amis et principaux biographes originaux de Catherine pendant trente-cinq, vingt-quatre et vingt ans, *Battista et Battista seule unissait dans sa propre personne toutes ces conditions nécessaires* (17) ».

III. — MANUSCRITS ET ÉDITION PRINCEPS.

MANUSCRIT A (A. de von Hügel). Coté B-I-29, à la Bibliothèque Universitaire de Gênes, du XVIe siècle, en partie de parchemin, petit in-4°, 17 × 12, relié en veau brun, l'écriture est bonne et soignée, en caractères gothiques, initiales sur fond d'or, titres des chapitres en rouge. La première page est au minium (18). Le manuscrit comprend en tout 202 feuillets, sans compter trois feuillets blancs au début et à la fin du volume ; la biographie de Catherine comprend 137 feuillets et une page, le *Traité du Purgatoire* (ch. 41) en a 22, plus deux pages ; le récit de la maladie et de la mort 25 feuillets. Incipit : *Jesus, Incomensa il libro nel quale si contiene la Miranda vita et sancta conversatione di Madonna Catharineta Adorna. Como di octo anni hebe desiderio di penitentia.* Puis la déclaration suivante, de la même main : « A commencé ce livre à être écrit à la demande

(17) Von HÜGEL : *o. c.*, t. I, p. 410.

(18) Cf. MANNO : *Bibliografia storica degli stati della monarchia di Savoia*, au mot *Genova*, vol. 6, n° 21857, Turin, Bocca, 1898. — OLIVIERI : *Carte e cronache manoscritte per la storia genovese esistenti nella Biblioteca della R. Università Ligure*, Gênes, 1855, Sordomuti, p. 227.

de la magnifique Signora Oriettina, épouse du très magnifique et généreux illme Signor Adamo Centurione, quand elle était atteinte d'une grave et comme incurable infirmité, depuis plus de treize mois; par un *religieux d'observance*, dévot et fils spirituel de leurs magnificences, très affectionné non seulement à elles mais à tous leurs amis, le sept d'octobre de l'an mille cinq cent quarante huit; fini le treize février ». Desinit « *Reste son très dévot corps en très grande dévotion et vénération, ici dans l'église de l'hôpital où elle s'appliqua au service du soin des malades, à louange et gloire du Dieu tout-puissant, lequel avec le Fils et le Saint-Esprit vit et règne in saecula saeculorum. Amen.* Finit la vie de la bienheureuse Catarineta Adorna écrite par des personnes *religieuses* qui, pendant quinze années continuelles ont vu et expérimenté ces actions (de Catherine) (18 *bis*). A la demande et sur les prières de nombreuses dévotes personnes auxquelles (connaissant sa propre insuffisance) elle avait refusé de l'écrire. Comme elles persévéraient dans leurs instances et disaient qu'il devait écrire ce que dessus, en toute vérité il l'écrivit mais ensuite la revoyant, il lui parut que, par rapport *à ce qu'il avait vu,* ce qu'il avait écrit n'était rien et comme peu intelligible et avec des mots grossiers et il fut sur le point de la déchirer mais Dieu nous l'a conservée en cet état pour la satisfaction de beaucoup, qui ne font pas attention à l'ignorance de l'auteur mais à la foi et à la dévotion des lecteurs auxquels grâce sera donnée, moyennant les prières de cette bien-aimée, d'en tirer d'excellents fruits. A louange de sa bonté et utilité universelle de tous, en excusant l'insuffisance de l'écrivain qui par charité a fait montre de bonne volonté, offrant son talent avec allégresse. Laus Deo.

Puis encore cette note : « Ce livre a été écrit à la demande de l'épouse d'heureuse mémoire du magnifique et généreux signor Adamo Centurione, etc... »

La biographie de Catherine est suivie du sermon de saint Bernard « sur son cher frère Gérard, pour consoler les affligés » et enfin le manuscrit est daté « de l'an mille cinq cent quarante huit, le treize février, fini ».

La biographie compte 42 chapitres; le *Dialogue* est complètement absent, tandis que le *Traité du Purgatoire* substantiellement entier et seulement avec de légères variantes (une plus notable se trouve à la fin du *Traité*) est présenté au ch. 41 (f. 138 b-161 a) et a pour titre : « Comment par comparaison avec le feu divin qu'elle ressentait dans son cœur qui lui purifiait l'âme, elle voyait inté-

(18 *bis*) Finisse la vita... scripta da persone religiose quale per quindeci continui anni hanno visto e esperimentato quelle sue operationi...

rieurement et comprenait comment se trouvent les âmes au Purgatoire, pour se purifier avant de pouvoir être présentées devant le doux Dieu, en cette bienheureuse vie » (19).

Tout ce qu'affirme von Hügel sur la composition primitive du manuscrit est démontré par un examen attentif, purement gratuit et fondé sur l'apriorisme critique.

Manuscrit B. — Aux Archives du révérendissime Chapitre métropolitain de Gênes, du XVI[e] siècle, grand in-8°, 15,2×21,1, relié en veau fauve, en papier, d'une écriture courante. Il comprend 53 feuillets et fut présenté en 1672, pour la cause de béatification. Il a appartenu à l'ill[me] Giacomo Squarciafichi. Il est intitulé : De l'admirable conversion et vie de la glorieuse dame Catharineta Adorna. Comment dès 8 ans elle commença d'avoir de son Seigneur instinct de Dieu, goût et sentiment. En marge, d'une autre main : « 1520, 14 septembre ». La biographie catherinienne compte 40 chapitres ; le quarantième constitue le *Traité sur le Purgatoire* et a pour titre : Comment par comparaison avec le feu divin qu'elle nourrissait dans son cœur et qui lui purifiait l'âme, elle voyait intérieurement et comprenait comment les âmes sont au Purgatoire pour se purifier avant de paraître devant Dieu. Des feuillets manquent à ce manuscrit et le traité est brusquement interrompu à ces mots : « li causa una pena e ritardo la quale la fa deiforme, de essa propetà ch'essa anima ha per natura, et per gratia li sono mostrati ». Il manque le chapitre 39 du ms A (ce qui explique que le *Traité du Purgatoire* forme le ch. 40), la description de l'agonie et de la mort de Catherine et le *Dialogue* Le ms B (B de Hügel) comme lui-même l'a déjà remarqué, contient avec quelques légères variantes accidentelles le même texte que le ms A.

Manuscrit C. — Aux Archives du révérendissime Chapitre métropolitain de Gênes, du XVI[e] siècle, petit in-4°, relié en cuir fauve, bonne écriture. Il a appartenu à Giacomo Squarciafichi et a été présenté pour la cause de canonisation, le 7 août 1672. Il comprend 89 feuillets et commence : « Incomincia la vita e santa conversatione de la Condam Madona Catarineta Adorna, como de otto anni incominciò ad aver gusto di Dio ». Manque non seulement le *Dialogue*, mais aussi le chapitre concernant le *Traité du Purgatoire*, omission qui, au moins pour ce dernier traité, doit être considérée comme volontaire. En fait le ms examiné avec soin et comparé aux autres apparaît comme une copie, suffisamment fidèle, même pour la forme, du ms D (B-VII, 17) auquel il emprunte la numérotation des chapitres. De plus, quant à la substance, il est conforme aux ms A et B, avec de légères variantes accidentelles.

(19) Von Hügel : *o. c.*, t. I, pp. 391-394.

Voici, par exemple, la comparaison entre le début de C et celui de D.

Ms C (début du ch. I),

Fu ne li nostri iorni, ne la citta di Genoa una nobilissima matrona, nominata Catharineta Adorna da lo eterno Iddio eletta. Questa figliola de lo eterno Padre de otto anni in circa hebbe dal Signor suo instincto de penitentia et dormiva su la paglia (fol. I a).

Ms D (début du ch. I).

Fu una certa creatura, figliola dell' Eterno Dio, ne li giorni nostri, domandata Catharineta Adorna, genovese, nobilissima. Questa figliola dell'Eterno Padre de otto anni in circa hebbe da suo Signore uno instinto de penitentia et dormiva ne la paglia (fol. I).

L'auteur avait en vue d'extraire du texte primitif tel qu'il nous est donné par le Ms D, ce qui concernait particulièrement la biographie de Catherine. Aussi ne se fait-il pas scrupule de sauter à pieds joints des chapitres entiers ne répondant pas à son but, tout en conservant la numérotation du ms original sur lequel il copiait. Ainsi au ch. 30 (fol. 76 a-77 a) succède immédiatement le ch. 34; à celui-ci le ch. 37 (fol. 78 b-80 a) et à celui-ci le ch. 42, qui contient le récit de la maladie mortelle de Catherine. De plus il faut noter que le ms a été mal paginé, diverses paginations s'y trouvant mêlées. Il se termine par la déclaration suivante : « A louange et gloire du Dieu tout-puissant qui nous donne la grâce de voir le Seigneur au paradis. Amen. »

« *Scripsi ego frater Paulus Saonensis indignus servus servorum Dei.* In huius laboris remuneratione nil aliud peto quam ut continuo in orationibus vestris me participem faciatis. Gaudete in Domino semper ». Il semble que le mot *scripsi* doive s'interpréter comme signifiant *transcripsi* et que Fra Paolo de Savone soit un simple copiste. Le ms C, inconnu à von Hügel, bien qu'incomplet, est très important; il fournit en effet très probablement le texte le plus proche de l'original de la biographie de Catherine (20).

Manuscrit D, coté B-VII, 17 de la Bibliothèque Universitaire de Gênes, du XVIe siècle, en papier, $131{,}2 \times 221{,}2$, de 78 feuillets doubles, écriture courante. Il a pour titre : *Della mirabile conversione e vita della q. D. Catharineta Adorna; como d'anni otto cominciò ad haver dal suo Signore istinto di Dio, gusto et sentimento.* La biographie comprend 41 chapitres numérotés. Le ch. 41 est le traité actuel du Purgatoire et va du fol. 47 b au fol. 53 a; il a pour titre :

(20) Le ms est en cours de publication par les soins du T. R. P. Valeriano da Finale, dans *Vita Cateriniana*, Gênes, à partir du nº 3.

« Come in comparatione del fuoco divino che sentiva nel cuore, che la purificava, l'anima vedeva interiormente e comprendeva come stanno le anime del Purgatorio per purificarsi, avanti che possano essere presentate davanti al conspetto di Dio, in quella vita beata ». Suit sans numérotation (du fol. 53 b au fol. 70 b), un chapitre intitulé : « Segue una certa bella figura che fu questa santa anima, dell'anima e del corpo per modo di Dialogo », à identifier avec le premier chapitre du *Dialogue*. Incipit : « Io vidi un'anima che contemplava con il corpo e prima l'anima diceva : Dio mi ha fatto per amare e dilettarmi... » Desinit : « Meraviglia ben si è che essa non sia venuta a meno per tanto fuocho d'amore e che l'humanitá non sia divenuta cenere e che il spirito non volasse al cielo e maggior meraviglia ancora che sia potuto vivere in tanto incendio per tanto tempo ». A côté une annotation du copiste : « ici finit le dialogue, c'est-à-dire son premier chapitre, qui est dans la *Vie* imprimée et les deux autres chapitres manquent ici ». Suit la description de la maladie mortelle de Catherine, description avec de légères variantes et mutilée soit par rapport à l'édition de 1551 (il manque par exemple tout le ch. 49, relatif à la visite du médecin habillé d'écarlate, éd. de 1551, ch. 4), soit par rapport au ms A. Elle va du fol. 71 au fol. 78.

Le texte primitif du ms a été composé entre 1520 et 1530 (Von Hügel dit arbitrairement 1550). On en a pour preuve les mots suivants : « Il y a déjà dix ans (Catherine mourut en 1510) qu'il persévère dans cette intégrité et est placé en haut en un tombeau de marbre, dans une bière de bois dans l'église dite d'En haut » (fol. 78). Cette première disposition touchant le corps de Catherine : cercueil de bois et urne de marbre fut prise par Cattaneo Marabotto (21),

A la fin du manuscrit se trouvent les fort importantes déclarations suivantes : « Et pour qui a vu ces susdites opérations pendant 25 ans environ et les a expérimentées au dedans et au dehors, il semble que tout ce que l'on en dit ou éprouve ne soit rien par rapport à la réalité même et *à celui qui les a vues et écrites*, le désir est venu de tout déchirer parce qu'il lui semblait que, par suite des chétifs et pauvres mots dont il s'est servi pour écrire, on ne comprendrait rien. Mais Dieu l'a laissé faire écrire et conserver *par une personne particulièrement illuminée. Très aimante fille, j'ai fini de vous écrire l'œuvre ci-contre*; je crois qu'il y a quantité d'erreurs par ma faute et parce que je ne sais pas écrire ni faire aucun travail

(21) *Atti di Gregorio Sauli Sacchero*, aux Archives de l'Hôpital de Pammatone. Il y en a une copie aux premières pages du ms E et dans les *Documenti di S. Caterina*, ms du XVIIe siècle de la Bibliothèque Universitaire, coté B-VII, 31.

en ce qui me concerne. Par suite, vous me pardonnerez si vous trouvez quelque erreur dans l'écriture ou l'exposé ; *j'ai écrit comme j'ai trouvé.* Je ne vous dirai qu'une chose, c'est que jamais dans ma vie je n'ai pris autant de peine à un écrit quelconque. Qu'il vous plaise de prier pour celui qui a écrit ».

A la fin, le ms porte la note suivante du transcripteur du ms D, Angelo Luigi Giovo, Protonotaire apostolique, chargé des recherches historiques pour la cause de canonisation de sainte Catherine, historien consciencieux et érudit : « Ce livre de la bienheureuse Catarineta Adorna a été copié sur un autre manuscrit ancien appartenant à la Signora... directrice du grand hôpital et elle a dit qu'elle le tenait des moniales de la Madonna delle Grazie, et l'on croit avec très grande probabilité que c'est celui qui fut copié par Ettore Vernaccia et envoyé à la V. D. Battista, sa fille. Ce livre par l'antiquité du papier, le caractère de la reliure, de la couverture et d'autres particularités a été jugé par les gens compétents comme étant de cette époque. En foi de quoi. Je, P. Angelo Luigi Giovo, protonotaire, 1674, 20 avril, à Gênes » (22).

Il faut encore signaler la déclaration suivante qui précède la finale du ms et fournit une indication probable du temps où fut composé le texte que présente le ms. « Il y a déjà dix ans qu'il persévère dans cette intégrité et est placé en haut dans un tombeau de marbre dans une bière de bois dans l'église dite d'En haut. Et beaucoup de personnes lui ont grande dévotion et beaucoup de prières ont été exaucées et la dévotion grandit surtout pour les personnes qui l'ont connue ».

Résultat de ces données : Le texte ancien sur lequel fut copié le ms D a été très probablement en la possession de Battistina Vernazza et a été copié (non composé) pour elle par Ettore Vernazza son père (qui par suite ne peut en être l'auteur). Il contient une biographie de Catherine, identique à celle du ms C, le *Traité du Purgatoire* et le *Dialogue* (1er chapitre). Il s'ensuit aussi que, pour les raisons indiquées ci-dessus, Battistina Vernazza ne peut être considérée comme l'auteur du *Dialogue*.

MANUSCRIT E, coté 30-8-14, de la Bibliothèque Urbana, à Gênes, du XVIIe siècle, en papier, écriture ordinaire, écrit en latin. Il com-

(22) Le texte authentique auquel fait allusion la note de Giovo et qui est reproduit dans le ms D, a été présenté et consulté pour les actes du procès de canonisation (cf. aux Archives de la Curie Archiépiscopale de Gênes, Atti del Processo di Beatificazione di S. Caterina). De fait, le notaire Badaracco atteste qu'il s'agissait d'un livre « in forma, ut vulgo dicunt, in ottava composito, ex chartis numero centoquadraginta nove constante et characteribus antiquis scripto ».

prend les éléments suivants : D'abord une liste des écrits à fournir pour la cause de la bienheureuse Catherine de Gênes (10 feuillets). Puis une « *Delineatio beatae Catharinae*, les *Encomia sanctitatis et doctrinae beatae Catharinae*, un *Compendium chronologicum historiae beatae Catharinae Genuensis ab ipsius ortu usque ad hodiernum diem 1675*, qui contient nombre de détails utiles pour la biographie de la sainte, une *Explicatio totidem fere quaestionum quot verborum huius beatae*. Vient alors la biographie de Catherine, sous ce titre : « Vita mirabilis et doctrina sanctae Catharinae de Genova Flisca Adorna, Seraphicae Amatricis Dei, *a Presbitero Cattaneo Marabotto eiusdem confessario olim conscripta*. Novissime vero pluribus additionibus aucta ». Cette biographie est divisée en 52 chapitres. Puis vient le *Traité du Purgatoire* « *in 17 capita novissime distributus* » et le *Dialogue* « in tres libros divisus et quilibet horum librorum in plura capita *nuper* etiam distinctus *integro semperque tamen servato veteri textu* ». La version latine a été faite *ab Angelo Lodisio Jugo (Giovo) Sacerdote ac Patricio Genuensi*, elle est datée : *Genuœ die 25 maj*. de l'an 1675. Elle se termine par les remarques suivantes de Giovo : « Nos, ad vetustissima exemplaria, tum manuscripta tum impressa primo 1551, mere prodire censemus. Reliqua tamen est aliqua permistio virtutum actionumve tum quia simul eas Catharina confessario reserebat tum etiam quia *qui plura manuscripta exemplaria* in ordine digessit ad primam *impressionem ut concinnaret opus* aliquando magis res confudit. Remanet nihilominus narrationis verborum ac sensuum veritas quam et nos integram profitemur, demptis tantummodo emendationibus ab aliquibus verbis iuxta vetustissima (ut dictum est) exemplaria.

Scriptor qui magna ex parte ex ore eiusdem beatae collegit ipsius textus, gratias et actiones, fuit eiusdem confessarius cui ipsa commendaverat una cum anima etiam corporis ac temporalium curam, fuitque Rector maioris xenodochii vulgo de Pammatone, cui quodnam esset nomen a Raphaele Sopranis, nobilitate, eruditione ac pietate illustrissimo semper proditum est. Fuit autem Cattaneus Marabottus...

Eidem vitae a Confessario scriptae aliqua addidit quidam filius spiritualis, qui anno 1551, eam tipis mandari curavit ».

Il faut rapprocher ces derniers mots qui identifient l'éditeur de 1551 avec un anonyme *filius spiritualis* de ce qui est dit dans le *Compendium chronologicum* : « Quidam peculiaris eiusdem filius spiritualis... percrebrescentem Catharinae cultum conspiciens, persuasusque a piis, vitam e pluribus manuscriptis in unum redactam digestamque excudi statuit ».

Conclusion : L'auteur de la *Vie* fut le confesseur de sainte Catherine. l'identification de ce dernier avec Cattaneo Marabotto est due à

Sopranis, écrivain gênois du XVII[e] siècle ; l'éditeur de 1551 était un fils spirituel de la sainte. Cette édition est le résultat de la consultation confuse de plusieurs manuscrits de la biographie avec insertion de diverses particularités dues à la plume de l'éditeur lui-même.

L'Edition princeps (1551). Von Hügel n'a pu la consulter directement et la cite de seconde main d'après les extraits du procès de béatification (23). Un exemplaire très rare, peut-être unique, est en la possession des Capucins ligures à Gênes. C'est un beau volume in-8°, relié en parchemin, un peu abîmé par le temps, papier de fil, impression satisfaisante, un peu incertaine, numérotation unique par feuillets et souvent erronée, grandes initiales, dessins et ornements aux lettres initiales des chapitres. Au verso du premier feuillet en face du titre, une grande gravure sur bois représentant sainte Catherine transpercée par un dard d'amour divin.

Le titre du volume est le suivant : « Libro della vita mirabile e dottrina santa de la beata Catarinetta da Genova. Nel quale si contiene un utile e cattolica dimostratione e declaratione del purgatorio. Stampata in Genova per Antonio Bellono. Nelli anni del Signore MDLI », Le livre porte l'approbation ecclésiastique du P. Fra Gerolamo da Genova OP., Inquisiteur apostolique pour la République de Gênes.

La biographie est précédée d'une préface qui indique bien clairement, quoique d'une manière générale, soit l'auteur, soit celui qui s'est occupé de l'édition. On y trouve aussi exprimée l'origine catherinienne, au moins lointaine, du *Traité du Purgatoire* et du *Dialogue*.

« Saranno in questo libro dignissimi suoi trattati de l'amor de Dio e de l'amor proprio una bellissima et chiarissima demonstratione del Purgatorio et in che modo gli stieno dentro l'anime contentissime, un bello dialogo de l'anima con il corpo et amor proprio, dal quale ne seguita un amoroso colloquio dell'anima con il suo signore.

Et altre dignissime cose da sapere, veramente tutte di eccellentis-

(23) Von Hügel reconnaît qu'il n'a pu voir et consulter cette édition, et ne la connaît que par les citations des procès catheriniens : « I have not succeeded in finding a copy of this rare book : the six chief libraries of Genoa ; the Ambrosian Library, Milan ; and the Vatican and Angelica Libraries, Rome, are certainly without it. My general description, and my special reproduction of one passage, of it are taken from a series of very careful accounts of the successive early editions of the book, preserved among the Documents relative to the Process of Catherine's Beatification of 1630-1675, in the Archiepiscopal Archives Genoa ». Von Hügel : *o. c.*, t. I, p. 411, n. 1.

Nous avons eu au contraire la chance de consulter un exemplaire de cette rarissime édition, appartenant aux PP. Capucins de Gênes. L'existence de ce volume avait déjà été signalée par le P. Valeriano da Finale.

sima speculativa et utilità, et massime in questi turbolenti tempi necessarie, preghiamo pero li benevoli lettori che non vogliano stomacarsi trovandogli delle cose non bene ordinate, et alcune volte repplicate, perciò che non si è atteso a molta distinzione ne ordine, ne ad ellegante parlare, *ma solo a quella verità e simplicità con la quale è stato raccolto da devoti religiosi* (suo confessore et un figliuolo suo spirituale) da la bocca propria di essa serafica donna ».

Comme on sait, Von Hügel (24) attribue cette préface à Battistina Vernazza, y découvre de nombreuses interpolations et fixe la date de la prétendue rédaction originale à l'année 1536, sans autre raison que l'apriorisme déjà signalé Nous avons de bons motifs de penser que la préface entière qui manque dans tous les manuscrits a été composée en vue de l'édition princeps de Bellono et par celui qui procurait cette édition. Les mots « Madonna Catarinetta della cui mirabile Conversione, Vita e Dottrina... noi vogliamo scrivere » indiquent simplement le projet des deux « religieux » auteurs, de donner une forme littéraire à la pensée doctrinale de Catherine.

La biographie va jusqu'au fol. 171 a (chaque feuillet n'est numéroté que d'un côté). Au fol. 171 b, commence le *Traité du Purgatoire* sous ce titre : « Trattato del Purgatorio della Beata Madonna Catarinetta Adorna ». Au fol. 165 débute le *Dialogue* avec le titre suivant : « Dialogo della detta Madonna Catarinetta tra l'anima e il corpo, insieme con l'amor propio redutto poi al Spirito con l'humanità ».

IV

Résultats de l'examen comparatif des manuscrits et de l'édition princeps.

1. Le ms A (1547) et le ms B (1546 selon Parpera) contiennent le même texte avec des variantes légères et accidentelles. Nous sommes d'accord sur ce point avec Hügel (25). On peut par suite prendre le ms A comme représentant du groupe AB.

2. Le ms C, signé par Fra Paolo da Savona, est une copie en abrégé faite par lui sur le ms original sur lequel Giovo a copié, en modifiant légèrement le style, le ms D. Quelques additions se lisent dans le ms C qui manquent à D, dont une des plus notables est l'amplification du récit du refus de recevoir Catherine jeunette au monastère delle Grazie, portant sur l'intervention et les bons offices

(24) Von Hügel : *o. c.*, t. I, pp. 413-414.
(25) Von Hügel : *o. c.*, t. I, p. 394.

du confesseur, etc. Elles sont probablement de la main de Fra Paolo et laissent fortement à penser que le texte le plus proche de l'original (sauf les changements de style et autres additions postérieures) est celui du ms D.

3. Le groupe des mss A et B et celui des mss C et D mis en parallèle attentif, comme le ms E indiquent qu'il y a chez tous un texte unique primitif représenté, avec identité substantielle non seulement du texte mais pour l'ordre des chapitres, avec de légères variantes et additions.

Tableau comparé des manuscrits :

Ms A.	Ms B.	Ms C.	Ms D.	Ms E.
quando fu di anni tredici fu inspirata a la santa religione, la quale inspiratione manifestò subito a suo padre spirituale, lo quale etiam confessava le venerande madri del monasterio de madona de gratie observante......	quando fu di anni 13 incirca fu inspirata ad intrar in religione et si se presentò ad uno monasterio nominato madona de gratie........	quando fu di anni tredici fu da la santa religione inspirata, il che subito manifestò ad un padre spirituale quale etiam confessava le venerande madri del monasterio de gratie observante...	quando fu di anni tredici in circa fu inspirata ad intrar in religione e si proferì ad uno monasterio in Genova, che si domanda Madonna delle Gratie, de observantia.....	annos tredecim aut circiter nata desiderio flagravit institutum complectendi monasterium et quantum licuit, interveniente suo confessario (qui eam multo melius quam moniales noverat) adlaboravit ut Genuae ad monasterium Dominae Gratiarum religione, canonisque monastici observatione insigne, admitteretur...
(Début cap. 2)	(Début cap. 2)	(Début cap. 2)	(Début cap. 2)	(Début cap. 2)
... .	....	....	....	....

Poi li quatro supra detti anni li fu data una mente libera, netta e pura, e tuta piena di dio, de modo che mai più ne potete entrar altro. (Début cap. 9)	Poi li sudetti quattro anni li fu data una mente libera, netta e pura et tutta piena de dio de modo che non li entrò mai più altro. (Début cap. 9)	Doppo li quattro sopraditi anni li fu data una mente libera, neta et pura et tuta piena de dio, di modo che non li entrò mai più altro. (Début cap. 9)	Doppo li sopra detti quattro anni li fu data una mente libera, netta e pura e tutta piena di Dio di modo che non li entrò mai più altro. (Début cap. 9)	Post supradictum quadrienarium concessa et ipsi mens munda, libera, et Deo plena, ita ut nunquam deinceps quidquam aliud in eam intraverit. (Début cap. 9)

4. Le ms A est dit écrit par un religieux de l'observance, Il semble qu'il s'agit d'un simple copiste ou compilateur. De même Fra Paolo da Savona semble n'avoir été qu'un abréviateur pour le ms C.

5. Dans tous les mss est présent le *Traité du Purgatoire* qui primitivement formait une partie intégrante de la biographie de Catherine.

6. Le *Dialogue* apparaît seulement dans les mss D (en partie, ch. I) et E (en entier).

7. La comparaison entre les deux groupes de mss AB et CD amène à penser que la priorité appartient au groupe CD, contrairement à l'opinion de von Hügel. Ce serait donc le texte le plus rapproché de l'original de la biographie catherinienne, sauf les légères retouches de langue dues à la plume de Giovo qui a fait la copie du XVII[e] siècle.

Il suffit par exemple de comparer le début de la biographie dans le ms A et dans le ms D. La simplicité plus grande du ms D est évidente, tandis que les détails sur l'origine de la famille ont été probablement insérés par le bon religieux de l'observance, qui copiait le ms original pour le compte de la noble dame Oriettina Doria.

Ms A.

Visse li anni del signor mille quattrocento cinquanta cinque un nobilissimo e generoso patricio ne la inclita Città di Genua, nominato Jacobo Fiescho, descendente da la felice memoria del signor Roberto fratello a Innocentio quarto, questo hebbe consorte del suo sangue Lucretia.

A li qualli nacque una belissima e virtuosa figliola qual

Ms D.

Fu una certa creatura, figliola dell'Eterno Dio, in li giorni nostri, domandata Catarinetta Adorna, genovese, nobilissima. Questa figliola dell'Eterno Padre de otto anni incirca hebbe dal suo Signore uno instinto de penitentia...

nominorno Catharineta e da loro educata secondo il timor di Dio cresceva con mirabile ingegno obediente alli divini precetti e a suoi parenti, senza voler dei quali niente faceva; devota e quasi continua all'oratione, in tanto che di octo anni fu da Dio elletta ; et in così tenera età le era desiderio di penitentia...

Le ms A date de 1547. Le texte auquel a été emprunté celui que renferme le ms D doit donc être antérieur. Nous pouvons à bon droit l'identifier avec un des mss dont parle Giovo (ms E), au ch. 2 : Vitae eiusdem beatae manuscriptae quae adhuc exstant apud nos videlicet una anni 1516 circa, alia anni 1520 et alia anni 1545... » et la date peut en être approximativement fixée à 1522-1523. On lit en effet à la fin du ms : « Il y a déjà dix ans qu'il persévère dans cette intégrité et est placé en haut dans un tombeau de marbre dans une bière de bois dans l'église dite d'En haut ». Le petit tombeau de marbre et l'urne de bois sont dus à l'initiative de Marabotto en 1512 (26).

8. Une fois reconnu que l'original de D est le plus ancien (de 1522-1523), comme le ms D est une copie faite par un notaire de la curie, Angelo Giovo, érudit, zélé pour l'histoire de Catherine, il n'y a aucune raison sérieuse de mettre en doute la fidélité de la transcription, au moins pour la substance. Moins encore si l'on considère que dans les actes autentiques des procès de canonisation (Archives archiépiscopales de Gênes, ms non côté) on atteste par acte notarié (notaire Badaracco) que l'on (probablement Giovo) a présenté et consigné un livre « in forma ut dicunt in ottava composito ex cartis numero cento quadraginta nove constante et characteribus antiquis scripto », qui est substantiellement le même que le ms D.

Il faut remarquer que le chapitre premier du *Dialogue* fait déjà partie intégrante du ms D. Le fait qu'il n'est pas numéroté comme chapitre démontre que, voyant qu'il provenait d'un autre auteur, le copiste du ms l'a bien inséré mais n'a pas voulu l'incorporer dans la biographie même.

9. La première édition de 1551 comparée aux manuscrits se révéle comme contenant le même texte avec des variantes et des additions parfois notables dues à l'éditeur, comme le démontre bien von Hügel. Il y a des répétitions ennuyeuses, des désaccords de pensée dus,

(26) *Actes du notaire Gregorio Sauli Sacchero.* — Archives de Pammatone, copie dans le ms B-VII-31 de la Bibliothèque Universitaire, Documenti su santa Caterina.

ainsi que l'attestent Giovo et Parpera (27), à une consultation maladroite de plusieurs mss différents. Le *Traité du Purgatoire* et le *Dialogue* apparaissent pour la première fois comme œuvres indépendantes.

V

Ce que disent la critique interne et la critique externe.

a) *Battistina Vernazza n'est pas l'auteur du* Dialogue. *On ne peut davantage l'appeler la dernière rédactrice ou celle qui a retouché ou développé le* Traité du Purgatoire *et la* Biographie, *tels que les présente l'édition de 1551*. En voici les preuves :

1. Battistina Vernazza, dans sa lettre du 27 avril 1576 à son directeur spirituel Don Gaspar da Piacenza (celui qui avec tant de soin a préparé et procuré l'édition des écrits) atteste lui avoir envoyé tout ce qu'elle avait composé jusqu'à ce jour : « Et puisque vous m'avez écrit de vous envoyer des lettres si j'en ai, je vous assure que quand j'écris je n'en garde pas de copie... Je vous mande encore *Manete in me*... maintenant je vous ai tout envoyé. Il est vrai que je possède certains petits écrits très secrets qui ne sont pas à envoyer mais si Dieu me fait la grâce de voir votre Révérence, je les lui remettrai en mains, non point pour qu'elle les mette dans le livre mais pour lui donner communication de tout (28) ». Ces petits écrits, note le P. Dionigi da Piacenza, sont « les divins colloques que par humilité elle ne voulait pas voir publier (29) ». Or la première édition, due au P. Gasparo lui-même, ne contient aucune allusion au *Dialogue* et à la *Biographie* de Catherine. L'argument a sa valeur, vu le soin scrupuleux avec lequel B. Vernazza, par obéissance aux ordres reçus, signalait ses écrits à mesure qu'elle les composait et que les recueillait le P. Gasparo. Comment, dans l'hypothèse de von Hügel, le silence sur des écrits aussi importants est-il conciliable avec cette pratique ?

2. Le ms autographe des œuvres de B. Vernazza conservé chez les Sœurs Chanoinesses de Santa Maria in Passione à Gênes, où sont jalousement gardés les traités mystiques, sauf les *Doutes théologiques*, les *Colloques avec Dieu*, quelques poésies et la Correspon-

(27) G. Parpera : *Beata Caterina Fiescha negli Adorno illustrata*, tome I, p. 3, Gênes, Bottari, 1682.

(28) Battistina Vernazza : *Lettre du 27 avril 1576 au P. Gasparo da Piacenza.* — Opere spirituali della Rev. et devotissima Vergine di Christo, Donna Battista da Genova, 1re éd. t. IV, 1602, p. 483. — Battistina Vernazza affirme la même chose dans sa *lettre au P. Gasparo du 18 juillet 1581*, éd. 1602, p. 515, où elle énumère les premières œuvres composées par elle.

(29) P. Gasparo da Piacenza : Note à la *lettre du 27 avril 1576*, l. c.

dance (que l'on retrouve dans les éditions) (30) ne comprend pas parmi les traités le *Dialogue*. On ne voit pas pourquoi, tandis que les autres œuvres ont été soigneusement conservées, mises en ordre, corrigées et reliées en cinq tomes, seul le *Dialogue* qui a pourtant une importance mystique notable, n'a pas été compris parmi les œuvres.

3. La première édition des œuvres de Battistina Vernazza a paru, pour les premiers tomes, en 1588, un an après sa mort, et pour le dernier volume, en 1602, mais elle est tout entière l'œuvre du P. Gasparo da Piacenza, directeur spirituel et intime confident de Battistina, en même temps qu'il recueillait avec patience ses écrits et en préparait l'édition même de son vivant. Dans cette édition, il n'y a pas trace du *Dialogue*, du *Traité du Purgatoire* ou de la *Biographie* de Catherine. Omission bien difficile à expliquer dans l'hypothèse où Battistina serait l'auteur du *Dialogue* et aurait mis la dernière main à la *Biographie* et au *Traité sur le Purgatoire*. En fait si on ne voulait point publier ces œuvres craignant de porter ainsi atteinte à la paternité lointaine de Catherine, il n'est point concevable que l'on n'ait point senti l'obligation soit dans la préface ascétique, mise par le P. Gasparo en tête de l'édition, soit au moins dans la biographie de Battistina, écrite par le P. Dionigi da Piacenza, de mentionner cette très remarquable activité, si honorable pour elle, alors qu'en particulier la biographie fait allusion expresse aux rapports qui avaient existé entre Catherine et Battistina.

4. De l'examen critique des mss il résulte explicitement que B. Vernazza ne peut être l'auteur de la première partie du *Dialogue*. En effet, d'après l'attestation de Giovo, faite sous la foi du serment au procès de canonisation de sainte Catherine, le ms confié à Battistina par son père Ettore contenait déjà le premier chapitre du *Dialogue*.

5. L'attribution par von Hügel à Battistina du *Dialogue* (31) repose sur un faux présupposé : la première partie du *Dialogue* devrait avoir été écrite en 1548-1549 (32); la seconde partie, 2e et 3e chapitres, en 1550 (33) parce que le ms D (C de Hügel) contenant la première partie du *Dialogue* est certainement postérieur aux mss A-B, où elle ne se trouve pas. Elle a été composée peu avant l'édition de 1551 (34). Il résulte de l'étude des manuscrits telle qu'elle

(30) P. Umile Bonzi da Genova : *La Vénérable Battistina Vernazza*, dans cette même revue, *supra*, pp. 160-161.

(31) Von Hügel : *o. c.*, t. I, p. 407 seq.; 433.

(32) Von Hügel : *o. c.*, t. I, pp. 407-408.

(33) Von Hügel : *o. c.*, t. I, p. 464.

(34) Von Hügel : *o. c.*, t. I, p. 396.

a été exposée ci-dessus, que c'est le contraire : le ms D et le ms C substantiellement identiques représentent le type le plus ancien que l'on possède actuellement de l'hagiographie catherinienne.

6. L'attribution à Battistina Vernazza de la dernière rédaction et de l'édition du *Traité du Purgatoire* et de la *Biographie* est en contradiction avec les témoignages contemporains et postérieurs de haute valeur qui attestent que le dernier rédacteur et l'éditeur a été un *fils spirituel* de Catherine et non une fille.

Ce que contient à ce sujet la préface placée au début de la première édition est bien évident. Avant tout il faut signaler le pronom *nous* employé pour indiquer les derniers rédacteurs. A notre avis, il peut s'agir de plusieurs rédacteurs mais, avec peut-être plus de probabilité, de l'éditeur et des deux auteurs (35).

Il faut remarquer ensuite la phrase suivante : « Il y aura en ce livre ses très dignes traités de l'amour de Dieu et de l'amour propre, une très belle et très claire démonstration du Purgatoire, de quelle manière les âmes s'y trouvent très contentes, un beau dialogue de l'âme avec son corps et l'amour propre, duquel s'ensuit un amoureux colloque de l'âme avec son Seigneur. Et d'autres choses très dignes d'être sues, vraiment toutes de très haute spéculation et utilité, nécessaires surtout en ces temps si troubles. Nous prions donc les bienveillants lecteurs de ne point vouloir se fâcher s'ils trouvent des choses pas très ordonnées, et parfois répétées, parce que l'on a moins regardé à beaucoup de distinction et d'ordre, ni à l'élégance du langage, mais seulement à cette vérité et simplicité avec lesquelles le tout a été recueilli par divers religieux (son confesseur et un de ses fils spirituels) de la bouche même de cette séraphique femme ».

Très probablement l'auteur de la préface est l'éditeur Bellono ou l'un de ses auxiliaires, comme cela était souvent l'usage au XVI[e] siècle. Le témoignage susdit exclut expressément que celui qui a procuré l'édition (quel qu'il soit) ait apporté une notable contribution personnelle à la biographie composée par le confesseur et le fils spirituel. L'excuse invoquée pour le manque d'ordre chronologique est justement celle-ci : on a imprimé la biographie comme elle a été composée.

Von Hügel cherche à faire de cette préface une dissection peu heureuse (36) dont l'efficacité critique est mince parce qu'elle est exagérée. Tout le raisonnement se peut réduire à cet apriorisme : B. Vernazza est l'auteur de cette préface parce qu'elle doit être l'auteur du *Dialogue*.

Ayant ainsi attribué à celui qui fut en réalité l'éditeur de l'édi-

(35) Cf. Von Hügel : *o. c.*, t. I, p. 414.
(36) Von Hügel : *o. c.*, t. I, pp. 413-417.

tion de 1551, la part purement matérielle de soin qui lui revient, il reste au fils spirituel qui survécut à Marabotto l'honneur d'avoir complété et préparé définitivement le « corpus catharinianum ».

Tout cela est d'accord avec les témoignages postérieurs de notables historiens de Catherine, dont les affirmations concordantes ne peuvent que refléter une tradition préexistante. Dans l'édition de 1590 de la vie de sainte Catherine, imprimée à Venise, on lit : « Extat libellus de eius vita et moribus incerto auctore editus (37) ». Parpera, dans sa *Caterina illustrata*, écrit : « Peu après sa mort fut publiée sa vie manuscrite recueillie en grande partie de la bouche de Catherine encore vivante et tirée pour le reste des observations faites par son confesseur et *un autre prêtre*, fils spirituel de la Bienheureuse... Les personnes dévotes désireuses de plus amples jouissances et de lire plus facilement la vie sollicitèrent le susdit prêtre, fils spirituel de la Bienheureuse, de la donner à l'imprimerie qui avait été introduite récemment dans la cité et cela eut lieu par condescendance aux demandes réitérées qui lui étaient adressées, en 1551 » (38). Sopranis qui fut le premier à identifier le confesseur et premier auteur de la biographie de la sainte avec Marabotto, et qui tenta le premier d'identifier le fils spirituel qui compléta l'œuvre de Marabotto avec Ettore Vernazza (39), reconnaît volontiers la possibilité du concours d'un troisième élément dans la compilation biographique (indication qui lui est exclusivement personnelle) mais il ne fait aucune allusion à la contribution très notable que Battistina aurait apportée. « Et pour ne point omettre, écrit-il, quoi que ce soit que de moi-même, j'ai conjecturé, j'ajoute de plus que Baptiste Strata, notaire ou chancelier de l'Hôpital susdit, rédigea pour Catherineta beaucoup de pièces et toutes les écritures selon l'occurrence et même tous ses testaments qui furent au nombre de trois et encore celui de Julien Adorno son mari, et par suite il n'y aurait pas grand risque à penser que lui encore, comme familier de cette bienheureuse et bien informé de ses saintes actions, ait eu quelque part dans la composition de la vie susdite, et c'est tout ce qui actuellement se présente à moi » (40). Très notable est l'assertion de Giovo qui, dans son ms E (*Compendium chronologicum Historiae beatae Catharinae* ms C) à l'année 1551, écrit : « Superstites adhuc erant quamplures noti Catharinae inter quos etiam aliqui ex medicis et praesertim quidam peculiaris

(37) *Atti autentici del Processo di Beatificazione*, aux Archives de la Curie Archiépiscopale de Gênes.

(38) G. PARPERA : *Beata Caterina Fieschi negli Adorno illustrata*, Gênes, Bottari, 1682, t. I, p. 3.

(39) R. SOPRANIS : *Li scrittori della Liguria*, Génes, Calanzani, 1667, p. 72.

(40) SOPRANIS : *l. c.*

eiusdem filius spiritualis qui percrebrescentem Catharinae cultum conspiciens, persuasusque a piis, vitam ex pluribus manuscriptis in unum redactam digestamque excudi statuit cum effigie diademate redimita ». Le bollandiste Urbain Stricker est d'accord avec eux (41).

7. L'examen comparatif du style de la *Biographie* (1551), du *Traité du Purgatoire* et du *Dialogue*, avec celui des écrits de Battistina Vernazza, tels qu'ils sont contenus dans les manuscrits, donne des résultats tout à fait négatifs. Il faut reconnaître entre la *Biographie* et le *Traité* d'une part et le *Dialogue* de l'autre une complète diversité de style qui réclame des auteurs distincts, mais les uns et les autres n'ont aucune parenté littéraire avec les écrits de Battistina Il suffit de prendre n'importe lequel traité de Battistina et non pas seulement ses *Colloques* comme le fait Hügel pour en avoir l'inébranlable conviction. Il y a diversité dans le tour de phrase, le lexique (la minime identité de vocables signalée par von Hügel, entre le *Dialogue* et les *Colloques* est beaucoup plus facilement explicable que ne l'est la très grande différence de vocabulaire que l'on remarque en général), dans la manière de concevoir et d'exposer très souvent des pensées et des maximes ascétiques semblables. Il semble que Battistina ne peut composer sans insérer dans sa phrase des citations scripturaires. L'opus catherinien ne présente que fort peu de citations explicites de l'Ecriture et plusieurs de celles alléguées par Hügel manquent de base. Il faut particulièrement noter que dans les écrits nombreux et variés de Battistina, il n'y a pas d'exemple de dialogue.

Après tout ce qui vient d'être exposé, il paraît inutile de réfuter les assertions de von Hügel au sujet des diverses conceptions mystiques de l'amour divin et du salut qui résulteraient de la *Biographie* de Catherine et du *Dialogue* attribué à B. Vernazza.

Qui a le premier identifié Ettore Vernazza avec le « fils spirituel » collaborateur de Marabotto ?

Ce fut Raphaël Sopranis, historien génois du XVII[e] siècle. Dans son livre « Gli scrittori della Liguria » édité à Gênes en 1667, il écrit : « Mais comme il y en a eu plus d'un qui a employé sa plume à écrire la vie susdite, comme l'affirme l'évêque de Nebbio, dans les *Annales de Gênes*, à l'année 1510... et dans la lettre adressée aux dévots lecteurs imprimée au début de cette vie, on lit que ces écrivains furent le confesseur et un de ses fils spirituels, il reste qu'ayant trouvé le nom du confesseur, nous cherchions celui du fils spirituel et le découvrions. A ce sujet, je dirai brièvement que, à la suite de multiples observations faites par moi, le fils spirituel et le « compare »

(41) U. Sticker : *Acta Sanctorum, mense Septembri*, t. V, Venetiis, 1770, p. 124 b.

de la B. Catherinette fut Ettore Vernaccia, père de la vénérable Donna Battista, chanoinesse régulière de Latran. Ce fut un notaire remarquable et un lettré tout adonné à la vie spirituelle, fondateur de nombreuses œuvres, il fut affectionné à la sainte et signa comme l'un des témoins le dernier testament. C'est pourquoi j'estime ne point me tromper et ne point m'éloigner de la vérité en disant qu'il a été ce fils spirituel qui, de concert avec le confesseur, a écrit la vie » (p. 72) (42).

Ce témoignage indiscutable ramène plus de deux siècles en arrière l'attribution à Vernazza de la collaboration à la *Vie* et en assure le mérite à Sopranis, mais von Hügel l'ignore complètement. Dans son « Index of litterary references » (43) il n'y a aucun renvoi à Sopranis et à ses écrits, source bien plus ancienne que Parpera.

Ettore Vernazza n'est ni l'auteur principal ni le collaborateur principal pour la composition de la Biographie *de Catherine et du* Traité du Purgatoire. *Son intervention se limite à celle d'un informateur et d'un collaborateur secondaire.*

On sait que Hügel attribue pour la plus grande part la composition de la *Vie* et du *Traité du Purgatoire* à Ettore Vernazza (44). Mais cette assertion est en contradiction avec toute une série de témoignages. Avant tout celui-là même d'Ettore donné à sa fille Battistina, rapporté plus haut comme il nous est donné par le ms D (« Ma très aimée fille, j'ai écrit comme j'ai trouvé ») et l'opposition qu'il établit entre lui-même et celui « qui a vu et ensuite écrit ». Tout cela est mis en pleine lumière par le témoignage de Giovo, qui est à la fin, où il atteste comment le texte original du ms D a été copié par Ettore Vernazza et envoyé à la vénérable Dame Battista, sa fille.

Puis le témoignage des manuscrits qui nous restent : Le ms D le plus ancien, a pour finale de la *Biographie* les mots suivants : « Et celui qui a vu ces opérations pendant quinze ans environ et expérimenté à l'intérieur et à l'extérieur estime que tout ce qui en est dit ou éprouvé n'est rien auprès de la réalité et celui qui les a vues puis écrites a eu envie de les déchirer, mais Dieu a permis de le faire écrire et conserver par une personne particulièrement illuminée ». C'est immédiatement après qu'Ettore déclare : « J'ai écrit comme j'ai trouvé ».

Le ms A porte comme finale de la *Biographie* : « Finit la vie de la B. Catherinette Adorna écrite par des personnes religieuses qui, pendant quinze années de suite, ont vu et expérimenté ses opérations, à la demande ou sur les prières de plusieurs dévotes personnes à qui, connaissant sa propre insuffisance, il (sic) avait refusé

(42) Sopranis : *o. c.*, p. 72.
(43) Von Hügel : *o. c.*, t. II, pp. 413-422.
(44) Von Hügel : *o. c.*, t. I, pp. 191-192 ; 453-455.

de l'écrire. Comme elles persévéraient dans leurs prières disant qu'il devait écrire comme il savait, seulement la pure vérité, il l'écrivit et puis la revoyant, il lui sembla que par rapport à ce qu'il avait vu ce qu'il avait écrit en comparaison n'était rien ». Que l'on remarque le curieux et involontaire passage du pluriel « écrit par des personnes religieuses » au singulier qui révèle un compilateur unique de la *Biographie*. Le détail fourni des quinze années continues est d'ailleurs intéressant. Cette date convient parfaitement au confesseur de Catherine dont parle le chapitre 44 de la *Biographie* et qu'il faut identifier avec Marabotto. De fait on lit au début du même chapitre que la sainte persévera dans la voie de Dieu environ vingt-cinq ans, sans l'« intermédiaire d'aucune créature ». Mais la conversion de Catherine arriva le 20 mars 1473 et le confesseur lui fut donné par suite en 1493. Marabotto fut ainsi environ treize ans confesseur de la sainte et il est bien probable qu'avant ce choix se sont écoulés au moins deux ans de connaissance et de discipulat.

Le témoignage des biographes de Catherine les plus notables est d'accord avec celui-ci. Au ms E, Giovo écrit : (Compendium chronologicum, etc.) « Scriptor qui magna ex parte ex ore eiusdem beatae collegit ipsius textus, gratias ac actiones, fuit eiusdem confessarius... Eidem vitae a confessario scriptae aliqua addidit quidam filius spiritualis qui, anno 1551, eam tipis mandari curavit ». Ce témoignage de Giovo a sa valeur : protonotaire habitué à la précision et à l'exacte évaluation des faits, en vertu de son office même, curieux investigateur des gestes catheriniennes, il écrit un peu plus d'un siècle après que les écrits de Catherine ont été publiés.

Parpera (45) note : « Peu après sa mort parut sa vie manuscrite tirée en grande partie de ses propres dires quand elle était encore en vie et, pour le reste, puisée dans l'observation faite par le confesseur et par un autre prêtre, fils spirituel de la bienheureuse. Les personnes dévotes, désireuses de jouir plus pleinement et de lire plus facilement la vie, demandèrent au susdit fils spirituel de la bienheureuse de livrer cette vie à l'imprimerie qui venait d'être introduite dans la cité et il céda à leurs instances répétées en publiant l'édition de 1551 ».

Le témoignage sur Marabotto comme auteur, qui se lit au chapitre 44 de la *Biographie,* devrait avoir valeur décisive, mais ce n'est qu'une addition postérieure qui manque dans les manuscrits de la première édition.

Le raisonnement de von Hügel repose tout entier, pour l'attribution de la *Biographie* et du *Traité du Purgatoire* à Ettore Vernazza, sur la nécessité d'identifier le fils spirituel dont Catherine parle

(45) PARPERA : *Beata Catarina, illustrata, o. c.*, t. I, p. 3.

souvent avec Vernazza. Or cette identification semble non seulement douteuse, mais à rejeter totalement. En effet, Sopranis, qui a le premier proposé cette identification (46), n'apporte aucun argument convaincant en sa faveur et elle n'a d'autre raison d'être que la qualification de fils spirituel, laquelle, il le reconnaît, peut tout aussi bien s'appliquer à Baptiste Strada, qui selon lui aurait collaboré à la composition de la *Biographie.* Mais cette expression dans la biographie a un sens plutôt générique qu'individuel. On y trouve en effet l'expression de fille spirituelle (47) appliquée à la possédée qui accompagnait Catherine. Bien plus générique encore est l'appellation de « religieux » dans cette même biographie. L'édition de 1551 appelle « religieux » soit le confesseur (Marabotto), soit l'autre fils spirituel qui a complété la *Biographie* (ch. 44, p. 137). Marabotto est dit religieux et « personnes religieuses » (ms A) celles qui ont composé la *Biogrophie.*

Cattaneo Marabotto est l'auteur de la Biographie catherinienne *et du* Traité du Purgatoire, *tel qu'il est conservé dans les mss. Des contributions écrites et orales y ont été probablement apportées par Ettore Vernazza, Baptiste Strata. Tommasina Fieschi, le prêtre Giacomo Clarenzio, Argentina del Sale,* etc.

De tout ce qui vient d'être dit il résulte clairement que le confesseur de sainte Catherine est l'auteur de sa biographie. La première édition de 1551 l'affirme indirectement dans la préface et il y a accord sur ce point parmi les plus anciens historiens de Catherine, Giovo (cf. ms E, titre), Parpera, Sopranis. Sans doute l'identification de ce confesseur avec Marabotto n'a été mise en avant que plus d'un siècle après la mort de Catherine par Sopranis : « Aussi me crois-je permis, dit-il, d'affirmer le premier que le Rev. Cataneo Marabotto fut celui qui a écrit en grande partie la vie de la bienheureuse Catherinette Adorna » (48), mais les arguments qu'il fait valoir sont, contrairement à ce qui a lieu pour Vernazza, apodictiques. Marabotto pour écrire sa biographie s'est servi très probablement de contributions orales et écrites d'autres disciples, les intercalant dans le texte, sans se préoccuper beaucoup de conserver un ordre logique ou chronologique et d'éviter d'ennuyeuses répétitions. Cela explique quelques notables différences de pensées ou d'expressions et les répétitions que l'on peut trouver dans la *Biographie* et le *Traité du Purgatoire.* Ce traité est donc en grande partie une sorte de mosaïque, mais la trame est de Marabotto. Les autres disciples et en toute probabilité Vernazza lui-même y ont apporté de notables contributions. En outre les collaborateurs plus probables sont Baptiste

(46) Sopranis : *o. c.*, p. 72.
(47) *Vita*, éd. de 1884, c. 43, p. 134.
(48) Sopranis : *o. c.*, p. 71.

Strata, notaire et chancelier de l'hôpital, qui a dressé de nombreux actes pour Catherine (49), Tommasina Fieschi, le prêtre Giacomo Clarenzio, Argentina del Sale.

Le Dialogue spirituel est une œuvre composite : la première partie a probablement pour auteur sainte Catherine ; la seconde (second et troisième chapitre) probablement le Bienheureux Angelo da Chivasso.

Que le *Dialogue* soit une œuvre composite, c'est-à-dire résulte de la fusion, par simple juxtaposition, de deux œuvres complètement distinctes, on s'en convaincra par les observations suivantes :

1° Cette distinction est annoncée explicitement dans l'édition de 1598 de la version française (Paris, Cavellat) due aux « Pères religieux de la Chartreuse de Bourg-Fontaine » (50) « plus sont adjuntes les *Dialogues spirituels* composez par elle-mesme ».

2° Elle est aussi annoncée dans l'édition de 1551 (préface), « il y aura dans ce livre ses très dignes traités de l'amour de Dieu, de l'amour propre, une très belle et très utile démonstration du purgatoire, un beau dialogue de l'âme avec le corps et l'amour propre d'où s'ensuit un amoureux colloque de l'âme avec son Seigneur ».

3° Cela résulte avec évidence de l'examen intrinsèque du *Dialogue*. La première partie est en fait un tout, en lui-même bien homogène, où est racontée sous la forme dialoguée la purification mystique de Catherine jusqu'au service de l'hôpital où cette pauvre âme, brûlant du pur amour se liquéfiait dans ce feu amoureux de Dieu ». Dans le ms D qui ne contient que la première partie du *Dialogue*, il se termine par ces mots qui ont tous les caractères d'une finale : « De cela elle ne pouvait parler avec personne. Elle parlait toute seule et il n'est pas étonnant, parce que comme cet état est inconnu ainsi le langage ne peut l'exprimer, et qui pourrait jamais dire comment l'humanité devient en quelque manière spirituelle? Aussi n'est-t-il pas étonnant qu'elle s'enrageât, mais il est étonnant qu'elle ne se soit point évanouie par suite de ce grand feu d'amour ou que l'humanité ne soit point devenue cendre ou que l'esprit ne s'envolât point au ciel, plus étonnant encore qu'elle ait pu vivre aussi longtemps dans un si grand incendie » (b. 70 b.).

La seconde partie (ch. 2 et 3) est aussi un tout, en lui-même homogène, qui manque au ms D et, bien que dans l'édition de 1551 on ait arrangé une liaison, on sent la séparation logique entre la première et la seconde partie. L'âme à la fin du premier chapitre a

(49) Sopranis : *o. c.*, p. 72.

(50) Les vénérables Pères religieux de la Chartreuse de Bourg-Fontaine : *La vie admirable et pleine des plus excellents traités de la bienheureuse et séraphique Catterine d'Adorny*, Paris, Cavellat, 1598, 2 éd., Lyon, Rigaud, 1610.

déjà atteint « la possession de l'amour pur et net qui, plus elle entrait et habitait, plus la faisait s'anéantir ». Au début de la seconde partie, au contraire, l'âme ne s'est pas encore dépouillée du moi. Tout ce chapitre est fondé sur le dépouillement de l'âme de la part de Dieu et sur la consommation des imperfections, répétitions, si l'on veut, sous une forme plus élevée et mystique de la première partie. La troisième partie de son côté est un admirable exposé de l'amour de Dieu envers l'homme, tel que le fait connaître la vie de Catherine.

Que la première partie ait pour auteur principal probable Catherine, c'est attesté par toute une tradition certainement pas méprisable, une fois réfutés les apriorismes de von Hügel. Au ms D on lit le titre suivant : « Suit une certaine belle figure que fait cette sainte âme de l'âme et du corps, par manière de dialogues. Je vis une âme qui disputait avec son corps... » La première édition de 1551 porte le titre suivant (p. 185 b) : Dialogue de la dite dame Catherinette entre l'âme et le corps ensemble avec l'amour propre, qui se continue ensuite entre l'esprit et l'humanité ». Ce titre n'est pourtant point convaincant, puisqu'il assimile quant à l'auteur la première partie à la seconde. Meilleur et plus clair est l'intitulé de l'édition de Venise de 1590 (rappelée dans les procès de canonisation, ms C). « Extat libellus de ejus vita et moribus incerto auctore editus simulque cum eo habetur animae et corporis dialogus ab ipsamet Catharina scite atque ornate compositus, quem nec scripsisse, nec excogitasse quidem muliebri ingenio sed divino afflatu credere fas est ». Raphaël Sopranis (51) dit que sainte Catherine, « par la doctrine de sa plume, s'est approprié également le titre de lettrée, en écrivant le *Dialogue* entre l'âme, le corps, l'amour propre, l'esprit, l'humanité et le Seigneur Dieu ». Parpera dit (nous ignorons sur quel témoignage il appuie son opinion) que Catherine, forcée par l'obéissance à son confesseur, écrivit sa vie sous la forme d'un dialogue, « dans le premier et le second livre du *Dialogue* de cette même bienheureuse ».

Quel est l'auteur de la seconde et de la troisième partie du Dialogue ?

Il n'est pas facile de l'identifier. Certainement ce fut quelqu'un qui connaissait très bien sainte Catherine et l'un de ses disciples, les allusions à sa vie sont trop fréquentes pour pouvoir s'expliquer autrement. Ayant exclu, pour les raisons déjà données, Ettore et Battistina Vernazza, plusieurs noms peuvent être mis en avant mais sans dépasser les limites de la probabilité : le B. Angelo da Chivasso, franciscain qui prêcha à Gênes avec grand succès et habita le couvent franciscain annexé à l'hôpital ; il y a en fait dans la seconde partie du *Dialogue* quelques indices qui font pencher vers cette désignation ; la citation scripturaire latine de la IIIe partie, ch. VIII,

(51) SOPRANIS : *o. c.*, p. 73.

la mention de la grâce gratum faciens (p. II, c. II); une remarquable noblesse et précision de langage dans le développement du difficile argument mystico-théologique (cf. par exemple p. III, c. V, p. 321 ; p. III, c. X, p. 335). Mais le prêtre Tomaso Doria pourrait aussi avec probabilité être reconnu comme auteur de cette seconde partie du *Dialogue*.

Qui a procuré l'édition de 1551 (princeps)?

Nous n'avons rien de certain à ce sujet. Mais cependant il faut retenir les données suivantes : Parpera écrit (52) : « Le prêtre, fils spirituel de la Bienheureuse et témoin idoine de sa sainteté et très sainte vertu, écrit aux dévots lecteurs dans la première impression de la *Vie* qu'il a publiée en 1551... » Il s'agirait donc d'un fils spirituel prêtre témoin oculaire. Pour Giovo (53), « quidam filius spiritualis eiusdem (Catharinae) qui percrebrescentem Catharinae cultum conspiciens, persuasus a piis vitam e pluribus manuscriptis in unum redactam digestamque excudi statuit ». Au temps où fut fait le procès de béatification (1672), l'auteur de l'édition de 1551 était inconnu. « Extat libellus de eius vita et moribus incerto auctore editus » (54). Le nom de cet éditeur reste donc inconnu mais il s'agit d'un fils spirituel de Catherine, probablement prêtre.

Il faut reconnaître à sainte Catherine la paternité éloignée du Traité sur la Purgatoire.

Trop unanime est la tradition qui affirme que sainte Catherine a composé le *Traité du Purgatoire*. Tous les mss donnent ce traité comme sorti des lèvres de sainte Catherine et recueilli par la plume des pieux disciples, comme tant d'autres dévotes pensées rapportées dans la *Biographie*. Déjà Giustiniani écrivait (55) : « Laquelle entr'autres a parlé, étant ravie en esprit, de l'état des âmes qui sont en Purgatoire excellemment et dit des choses rares dignes d'être entendues ». Même affirmation chez Schiaffino (56). Toutes les éditions et versions concordent pour cette affirmation, comme aussi tous les biographes de la sainte. Cela ne signifie pas que soit exclue la possibilité de l'insertion de notes théologiques explicatives par la main de théologiens comme le P. Gerolamo da Genova.

Gênes, 6 juillet 1935. Umile Bonzi da Genova, O. M. Cap.

(52) Parpera : *Beata Catarina illustrata*, o. c., p. 8.

(53) Giovo : *Ms E* : *Compendium chronologicum*, anni, 1551.

(54) *Atti autentici del Processo di Beatificazione*, aux Archives de la Curie Archiépiscopale de Gênes.

(55) Giustiniani : *Castigatissimi annali dell'Eccelsa Repubblica di Genova*, Bellono, 1537, f. 223 (éd. 1835, vol. II, l. VI, a. 1510, pp. 644-645.

(56) Schiaffino Agostino : *Annali Ecclesiastici della Liguria*, ms de la Bibliotèque Brignole, Gênes, côté A. 107-1-12, t. III, a. 1510, pp. 957-962.

VIE SACERDOTALE, VIE RELIGIEUSE ET PERFECTION

COMMENT SE POSE LA QUESTION ? *(a)*

II

Bien entendu, lorsqu'on entreprend de comparer la valeur de sainteté des deux formes de vie sacerdotale, il ne s'agit pas de la question parfaitement vaine de savoir si, *en fait*, il y a plus de perfection chez les prêtres religieux ou chez leur frères des diocèses ? Dieu seul sait ce qu'il en est, et seul il le peut savoir, puisque seul il voit le fond des cœurs et la somme réelle d'amour qui les anime. Assurément il ne serait pas indifférent pour résoudre la question posée au début de ces pages de connaître les formes de vie sacerdotale qui, *en fait*, donnent parmi ceux qui les ont embrassées les plus beaux fruits, ou encore la meilleure moyenne de perfection et de sainteté ; il y aurait là un argument d'expérience qui mériterait de n'être pas négligé, encore que tant de circonstances, complètement étrangères à la forme de vie embrassée, viennent influer sur ce rendement en sainteté, non seulement des individus mais des groupes, et que, par suite, ces résultats, même si on les connaissait exactement, seraient d'une interprétation singulièrement difficile. Or on ne les connaît même pas avec une très large approximation (1); on

(a) Voir ci-dessus, pp. 231-251.

(1) On a proposé, à titre indicatif, pour une telle appréciation, la proportion des divers états de vie parmi les Serviteurs de Dieu que l'Eglise, en les béatifiant et les canonisant, propose à notre imitation comme modèles de perfection chrétienne (par exemple le P. L. von Hertling dans son si intéressant *Lehrbuch der Aszetik*, Innsbruck, 1930, p. 44 ss.) Du fait que dans un état de vie donné on rencontre de nombreux saints et bienheureux on pourra, en effet, légitimement conclure que cet état est une voie *apte*, très apte, à conduire à la sainteté ; mais il serait illégitime d'en conclure qu'il est *plus apte* que tel autre état qui a moins de représentants sur les autels : le fait de la béatification d'un serviteur de Dieu suppose la sainteté de celui-ci, mais il dépend en même temps d'une foule d'autres circonstances totalement étrangères à cette sainteté ; en sorte qu'il pourra fort bien se faire que de nombreuses âmes, en réalité plus saintes que lui, ne reçoivent jamais les honneurs des autels.

peut dans cet ordre d'idées formuler des conjectures basées sur un certain nombre d'apparences plus ou moins exactes et significatives ; mais, alors même qu'on prend soigneusement la précaution souvent omise de rapporter ces apparences à une échelle commune et de ne pas comparer des cas totalement différents, un cardinal à un simple moine, un grand supérieur religieux à un jeune vicaire de campagne, alors même il n'y a pratiquement rien d'utile à tirer de telles comparaisons.

Peut-on trouver un motif de choix plus clair et plus ferme dans des décisions de l'Eglise ou dans des raisonnements théologiques établissant la supériorité pure et simple de l'une des deux formes de vie sacerdotale sur l'autre ? L'Eglise est intervenue pour fixer un certain nombre de points de doctrine : au Concile de Trente (Sess. XXIV, can. 10, Denz. B., 981 ; Cavallera, 1402 ; *Documenta*, 393), elle a défini la supériorité de l'état de virginité ou de célibat sur celui de mariage; contre Guillaume de S. Amour (D. B. éd. 18-22, 459; Cav. 414 ; *Doc.* 194) elle a défendu la légitimité et la valeur de sanctification de l'état de mendicité pour le Christ ; dans la controverse américaniste (D. B. 1973 ; Cav. 419 ; *Doc.* 571) elle a maintenu la valeur des vœux, des vœux religieux en particulier, et le mérite qu'ils ajoutent aux bonnes œuvres dont ils assurent la persévérance ; dans le *Code de Droit canonique* (Can. 487) elle a rappelé la haute estime dans laquelle, selon tout l'enseignement de la tradition catholique, doit être tenu l'état religieux dont elle formule la définition officielle (citée déjà plus haut, p. 248) : « Stabilis in communi vivendi modus, quo fideles, præter communia præcepta, evangelica quoque consilia servanda per vota obedientiæ, castitatis et paupertatis suscipiunt ». Jamais cependant elle ne s'est prononcée explicitement pour établir un classement entre les diverses formes de vie cléricale, au point de vue de la perfection chrétienne.

Toutefois la législation canonique contient un certain nombre de dispositions qui peuvent fournir des indications assez précises sur sa pensée, surtout si l'on éclaire les dispositions actuelles formulées dans le Code par la longue tradition dont elles sont l'aboutissant. De ces dispositions la plus notable est certainement la liberté laissée par le droit à tout prêtre séculier d'embrasser l'état religieux. Autrefois cette liberté était entière et ne pouvait être restreinte par l'autorité épiscopale (2) ; le Code, can. 542, 2°, est venu pour la première fois la limiter expressément en spécifiant qu'un évêque a le droit de s'opposer à l'entrée en religion de ses clercs *in sacris*, dans le cas où « eorum discessus in grave animarum detrimentum cedat, quod

(2) Voir par exemple Wernz-Vidal, *Ius Canonicum*, t. 3, de Religiosis, Rome, 1933, n. 254.

aliter minime vitari possit » ; l'entrée en religion devient alors *illicite*, sans être toutefois *invalide* comme pour les clercs auxquels le Saint Siège a imposé un serment de se consacrer au service de telle région ou mission (élèves du Collège Germanique à Rome, et semblables) ; en outre ces mêmes clercs *in sacris* ne peuvent licitement entrer en religion « inconsulto episcopo ». Mais la forme du texte indique clairement que l'évêque ainsi consulté ne peut s'opposer formellement au départ de ces clers hors le cas de nécessité *grave*, à laquelle il est absolument (*minime*) impossible de pourvoir autrement. Le principe subsiste donc qu'on ne peut, même pour un motif de grande utilité, mais seulement en cas de nécessité inéluctable, priver un prêtre du clergé diocésain du droit de se faire religieux. Or un tel droit ne se pourrait comprendre si cet état, dont l'accès ne peut lui être refusé que dans des limites si étroites, ne constituait pour lui une forme de vie, au moins sous certains aspects, plus parfaite, plus apte à le sanctifier et à procurer la gloire de Dieu. Le simple fait que dans des cas particuliers plus ou moins nombreux, des circonstances spéciales rendraient pour tels ou tels prêtres l'entrée en religion meilleure, ou même moralement nécessaire au bien de leurs âmes, ne suffirait pas, semble-t-il, à justifier cette disposition générale du droit.

Et de fait, si l'on interroge ceux qui, déjà prêtres dans le clergé séculier, ont demandé et obtenu de passer de leur diocèse dans un ordre religieux, on constatera très nettement qu'en faisant une telle démarche ils n'ont pas obei à un simple souci de convenances personnelles ou à d'autres raisons de l'ordre de celles qui font parfois passer un prêtre d'un diocèse à l'autre, mais qu'ils ont eu clairement et vivement conscience de se donner par là plus totalement à Dieu, d'embrasser une vie qui, sans leur rien enlever de la perfection de leur vie sacerdotale, leur apportait de nouveaux éléments de sanctification et de nouvelles possibilités de service de Dieu. Devra-t-on considérer comme des illusions ces pensées qui furent celles des prêtres si nombreux qui, du temps des Pères jusqu'à nous, ont tant de fois répété cette démarche avec S. Hugues de Grenoble, S. Raymond de Peñafort, S. François de Hieronymo ?

Du reste le sens attaché par l'Eglise à ce passage du clergé d'un diocèse à un ordre religieux apparaîtra plus clairement encore si l'on considère comment elle envisage le passage inverse d'un ordre religieux au clergé d'un diocèse. Il faut naturellement laisser de côté les cas d'expulsion ou de démission pour fautes plus ou moins graves, comme les cas d'*apostasie* ou abandon illégal de la vie religieuse, auxquels peut succéder, une fois la situation régularisée, l'admission dans un diocèse. Mais à s'arrêter au cas de la sécularisation régulièrement obtenue pour des motifs ne supposant aucune faute, deux

dispositions juridiques frappent immédiatement celui qui lit les Canons 637 et suivants : la réserve faite au Saint Siège du droit de donner des indults de sécularisation aux membres de toutes les sociétés religieuses qui ne sont pas de simple droit diocésain, tout comme le Saint Siège se réserve exclusivement le droit de permettre à un évêque de laisser son diocèse pour entrer en religion ; en second lieu et surtout, l'espèce de *diminutio capitis* dont le Canon 642 frappe les prêtres religieux sécularisés sans aucune distinction de cas. Sans nul doute de telles dispositions ont leur raison, en très grande partie, dans la trop grande facilité avec laquelle certains réguliers se faisaient libérer des engagements pris envers Dieu et envers leur famille religieuse; mais qui considérera tout l'ensemble de cette législation, pourra difficilement se persuader qu'aux yeux de l'Eglise passer du clergé diocésain à un ordre religieux ou d'un ordre religieux au clergé diocésain, et passer d'un diocèse à un autre, soient des changements de même ordre, se faisant purement et simplement de plain pied, au même niveau, sans aucune relation avec une perfection plus ou moins grande.

Néanmoins ce n'est pas sous cet aspect général, de cette manière globale que je voudrais ici considérer la question (3) ; il me semble plus utile pour le but pratique poursuivi dans cet article, de chercher à préciser en les distinguant les rapports divers existant entre les deux états que nous examinons et la perfection du service de Dieu. De la sorte on pourra peut-être se rendre mieux compte quels sont les motifs de pleine valeur surnaturelle qui peuvent légitimement fonder le choix de l'un ou de l'autre de ces états ; et en même temps, on pourra mieux discerner le sens et les limites des avantages que la législation de l'Eglise suppose, comme nous venons de le voir, à l'état du prêtre religieux sur celui du prêtre séculier (4).

(3) Il suffira, pour ce point de vue global, de renvoyer à l'article classique et fondamental de S. Thomas, II-II, q. 184, art. 8, avec les textes parallèles du Docteur Angélique qui en éclairent le sens, et aux commentaires plus anciens de Suarez, *de Religione*, II, *de Statu perfectionis*, l. 1, c. 17-21, éd. Vivès, t. 15, 84-112, et de Passerini, *de Hominum Statibus*, Lucae, 1732, I, p. 96 ss.; ou plus récents de Dom Lottin, dans la Vie Spirituelle, janvier 1923 t. 7, p. 385-406 ; et du P. Lemonnyer, dans le Commentaire de la *Somme* publié par la Revue des Jeunes : *La vie humaine*, Paris, p. 173 sq.

(4) Dans une conférence très personnelle faite à la dernière journée communautaire de Montmartre et reproduite dans la Vie Spirituelle de septembre 1935, p. 113-124, M. le chanoine E. Masure proteste contre l'emploi du terme de « séculier » en un « sens péjoratif » qui laisserait entendre que le clergé séculier est un clergé « de seconde zone en face de la générosité et du devoir, à mi-côte entre Dieu et le monde, entre la

Pour comparer exactement les rapports de deux états de vie avec la perfection chrétienne, il importe de distinguer soigneusement plusieurs points de vue facilement confondus. Une plus haute perfection, en effet, une emprise plus complète et plus profonde de la charité sur toute une activité humaine, peut être d'abord *postulée*, demandée, par un état de vie comme *convenable*, ou même nécessaire ; elle peut aussi être *facilitée*, procurée, par des moyens de sanctification qu'un état met à la disposition de ceux qui l'embrassent, qu'il les oblige même à employer ; elle peut enfin être *impliquée* directement par les actes dont l'accomplissement constitue le devoir propre de cet état de vie. Essayons, à chacun de ces trois points de vue, de préciser, en face de ce qui est commun à toute vie sacerdotale, ce qui peut être considéré comme propre à l'une ou à l'autre des deux formes de cette vie sacerdotale, et ce qui, par conséquent, peut légitimement motiver la préférence donnée à l'une ou à l'autre dans le choix d'un futur prêtre.

Le premier de ces points de vue est celui auquel se place S. Thomas quand il enseigne que « per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris ; ad quod requiritur maior sanctitas interior quam requirat etiam religionis status » (5). Cette formule dont tous les mots méritent d'être pesés, marque bien une première manière dont peut se poser la question qui nous occupe : soit l'état sacerdotal, les ordres sacrés, soit l'état religieux, demandent (requiritur, requirat) la sainteté intérieure, mais le premier état la demande plus grande que le second, et par conséquent, de ce chef, l'état sacerdotal est à mettre au-dessus du simple état religieux sans le sacerdoce, ce que S. Thomas conclut lui-même dans cet article, et que personne ne

perfection et les concessions », p. 116. Rien de plus juste que cette protestation : l'Eglise ayant officiellement consacré les deux termes de clergé *séculier* et *régulier* par l'emploi qu'elle en fait, particulièrement dans le Code, il n'appartient à personne de changer cette terminologie, mais il serait très regrettable qu'on l'interprètât dans le « sens péjoratif » indiqué par M. Masure ; à vrai dire je ne vois pas qui songe à le faire. Autre chose est de constater, comme je viens de le faire, que l'Eglise reconnaît pratiquement à l'état des prêtres religieux des avantages notables au point de vue de la perfection, autre chose est de considérer ceux qui ne bénéficient pas de ces avantages comme un clergé diminué, de seconde zone.

(5) II-II, q. 184, a. 8 ; cf. aussi *IV Sent.*, D. 24, q. 1, a. 2, qc. 1, ad 3 : « Ad idoneam executionem ordinum non sufficit bonitas quantacumque sed requiritur bonitas excellens, ut sicut illi qui ordinem suscipiunt super plebem constituuntur gradu ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis »,

conteste. Reste la question plus délicate : lorsque l'état religieux vient se joindre à l'état sacerdotal, apporte-t-il un accroissement quelconque aux exigences de sainteté de cet état, soit en élevant le niveau de ces exigences, soit du moins en les rendant plus pressantes ?

Pas de doute, me semble-t-il, que la *sainteté intérieure* dont il s'agit ici ne soit pas la sainteté habituelle, la grâce sanctifiante, mais bien cette sainteté de vie que S. Thomas définit ailleurs (II-II, q. 81, a. 8) : « Sanctitas dicitur secundum quod homo... virtutum opera refert in Deum, vel secundum quod homo se disponit per bona quaedam opera ad cultum divinum » ; c'est donc la perfection chrétienne en tant que requise dans les âmes consacrées à Dieu et vouées à son culte.

En quel sens est-elle requise par chacun des deux états ? Un degré plus élevé de perfection peut être requis ou comme souhaitable, convenable, ou comme strictement nécessaire et obligatoire : il peut être requis aussi ou comme déjà acquis et possédé en fait, ou comme simple objet de tendance, comme but à poursuivre effectivement et efficacement. Chez un prêtre qui se consacre au ministère de la confession, un certain degré de science en théologie morale est strictement obligatoire, comme chez un médecin qui se charge de soigner des malades, il y a un minimum de science médicale sans lequel il ne pourra licitement exercer son art ; et, chez l'un comme chez l'autre, il y a en outre tout un ensemble de connaissances plus étendues, de dons naturels ou acquis, qui les mettent en état de remplir leurs fonctions, non seulement licitement, mais avec un fruit de plus en plus grand à mesure qu'ils les possèderont davantage ; aussi est-il *souhaitable* que tous les confesseurs et médecins en soient pourvus dans une large mesure. De même, un séminariste ou un étudiant en médecine ne sont pas tenus de posséder déjà cette science, mais ils sont strictement tenus à travailler pour en acquérir au moins le minimum nécessaire, et il est très souhaitable que leurs efforts tendent efficacement à s'assurer ce surplus qui fera d'eux des directeurs ou des praticiens de vraie valeur.

Que dans tout prêtre, à quelque catégorie qu'il appartienne, du seul fait que par son ordination il est appelé à célébrer les plus augustes mystères, il soit souhaitable au plus haut degré de rencontrer une sainteté de vie en rapport avec de telles fonctions, la chose est bien claire ; que dans tout prêtre, du seul fait que son ordination l'a consacré et constitué l'homme de Dieu, le représentant du Christ au milieu de ses frères, il soit souverainement convenable de le voir se distinguer des autres chrétiens par une vie plus parfaite, c'est bien évident, et c'est ce que rappelle dans le Code le canon 124 :

« Clerici debent sanctiorem prae laicis vitam interiorem et exteriorem ducere eisque virtute et recte factis in exemplum excellere ».

Faut-il aller plus loin et parler pour tout prêtre, du seul fait qu'il est prêtre, d'une obligation de posséder déjà un degré de perfection chrétienne plus élevé que celui qui suffit pour persévérer en état de grâce et dont peuvent se contenter les simples laïques? Ou au moins d'une obligation de tendre à plus de perfection, distincte de celle qui est commune à tous les fidèles, plus stricte et plus exigeante? Du point de vue négatif, personne ne contestera la conclusion tirée par S. Thomas du principe rappelé plus haut : « Unde gravius peccat, ceteris paribus, clericus in sacris constitutus, si aliquid sanctitati contrarium agat, quam aliquis religiosus qui non habet ordinem sacrum » (II-II, q. 134, a. 8) ; des actes déjà répréhensibles, mauvais pour tout chrétien, le sont encore davantage pour un prêtre ; dans les fautes que se permet celui-ci, il y a une particulière irrévérence envers Dieu à qui il est consacré et, si ces fautes sont publiques, un particulier scandale pour les fidèles. Mais d'un point de vue plus positif, y a-t-il un certain degré de perfection chrétienne sans lequel un prêtre est inapte à ses fonctions sacerdotales, comme il y a un certain degré de science morale sans lequel il ne peut licitement se mettre à entendre des confessions? Il n'est pas facile de préciser théoriquement et a priori ce qu'est un tel degré de perfection ; mais, pratiquement et concrètement, il est clair qu'un prêtre menant une vie franchement tiède, qu'il vive dans un diocèse ou dans un ordre religieux, ne pourra exercer son ministère sacerdotal sans y commettre de nombreuses fautes contre ses devoirs d'état : négligences et scandales plus ou moins graves, imprudences, fautes contre la charité... En sorte qu'il sera difficile de l'excuser de toute faute, plus ou moins considérable, dans le fait de continuer l'exercice de ce ministère sans effort sérieux pour acquérir cette perfection, au moins initiale, qui lui manque, et sans laquelle il ne pourra que causer de réels dommages aux âmes et à la gloire de Dieu (6).

Il y a donc, de ce chef, pour tout prêtre au moins, une obligation spéciale de tendance à une perfection plus haute, en tant que requise pour le fruit plus abondant de son ministère. On connaît la controverse agitée depuis longtemps entre théologiens au sujet des religieux ; existe-t-il pour eux une obligation spéciale de tendre à la perfection distincte de celles que leur créent leurs règles et les trois vœux essentiels de religion, ainsi que ceux qui peuvent y être ajoutés par

(6) C'est le point de vue très bien développé par le T. R. P. Brillet, dans sa conférence de Montmartre, *La perfection exigée par le ministère des âmes*, Vie Spirituelle, septembre 1935, p. 125-140.

les Constitutions particulières de leur ordre (7). Pratiquement cependant tout le monde, je crois, est d'accord pour dire avec S. Thomas que le religieux ne pèche pas dès lors qu'il emploie les moyens de perfection imposés par ses vœux et ses règles et que « contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritualem profectum » (II-II, q. 186, a. 2, ad 2); de même pour le prêtre, à cette obligation de tendance à la perfection il sera satisfait dès lors qu'il emploie les moyens de sanctification qui lui sont imposés par l'Eglise et qu'il écarte de son âme toute disposition habituelle directement contraire à cette perfection, toute renonciation positive à faire effort pour y tendre effectivement.

Tout ceci est vrai de tout prêtre, au moins de tout prêtre appliqué aux fonctions du service des âmes; dans quelle mesure cette exigence de perfection s'accroît-elle pour lui du fait qu'il appartient au clergé d'un diocèse ou à un ordre religieux? Je rappelais tout à l'heure le fait que ceux des membres du clergé diocésain qui se sont faits religieux, semblent bien avoir tous le sentiment que le jour où ils ont réalisé ce passage, ils ont réalisé en même temps un don plus complet d'eux-mêmes à Dieu et rendu plus étroite leur obligation de vie plus parfaite. Ne voir dans ce sentiment qu'un simple jeu d'imagination serait par trop simpliste. Sans parler des moyens de perfection propres à la vie religieuse que ces prêtres se sont alors obligés à employer, et sur lesquels nous aurons à insister dans un instant, il me semble non moins vrai que l'obligation de tendance à la perfection contractée par eux dans leur profession religieuse n'est pas purement et simplement dans la même ligne que celle qui résulte de leur sacerdoce, et que par conséquent les deux obligations ne se confondent pas, mais s'ajoutent l'une à l'autre, pour se renforcer mutuellement. Du fait que les exigences de sainteté résultant du sacerdoce sont d'un ordre plus haut que celles qui naissent de la profession religieuse, il ne s'ensuit nullement que celles-ci ne viennent rien ajouter à celles-là, et précisément parce qu'elles ne sont pas du même ordre. Les premières ont leur origine dans le fait que le prêtre a été par vocation divine élevé à un ministère de nature publique, dont les fonctions sublimes demandent la sainteté pour

(7) Jadis le R. P. Geerts a traité ici-même cette question (RAM, t. 2 [1911] p. 213-247) et l'a résolue négativement; en sens contraire Wernz-Vidal, *Ius Canonicum*, t. 3, de Religiosis Rome, 1933, n. 337-38, affirme une obligation spéciale pour le religieux de tendre à la perfection par devoir d'état, mais reconnaît qu'il est plus facile d'en déterminer l'objet négativement que positivement, en tant que cette obligation exclut : « a) contemptus perfectionis, seu positiva voluntas non adipiscendi perfectionem; b) habitualis dispositio perfectioni contraria; c) a fortiori suscepti status dimissio », n. 338.

être exercées convenablement et dont les fruits surnaturels dans le corps de l'Eglise dépendent en grande partie de cette sainteté. Les secondes ont leur source dans la réponse librement donnée, sous l'impulsion d'une grâce particulière de vocation, par la volonté d'un homme à l'invitation du Christ : *Si vis perfectus esse...*, aux conseils évangéliques, sous la forme officielle et authentique que leur a donnée l'Eglise en consacrant de son infaillible autorité l'institution de la vie religieuse. Il ne paraît donc pas niable que, pour le prêtre qui ajoute aux obligations de son sacerdoce les engagements de la vie religieuse, les exigences de perfection de son état deviennent, je ne dis pas plus hautes, mais certainement plus fortes et plus étroites.

Une forme de vie sacerdotale peut en second lieu, non seulement postuler, mais encore *faciliter* une plus haute perfection par les moyens de sanctification qu'elle met à notre disposition ou même nous oblige positivement à employer.

De ces moyens de sanctification un certain nombre sont communs à tous les prêtres, du moins dans l'Eglise latine qui nous occupe seule en ce moment ; en plus des grâces sacramentelles produites par l'ordination, il y a par-dessus tout la célébration de la Messe et la récitation de l'office divin, l'obligation du célibat et les autres obligations énumérées dans le Code aux canons 125 et suivants : usage fréquent de la confession, retraites périodiques, etc. Etant communs à tous, ces moyens de perfection ne peuvent entrer en ligne de compte pour motiver le choix de l'une de ces deux formes de vie sacerdotale. Pourra uniquement influer sur ce choix le fait que l'usage de certains de ces moyens se trouvera assuré plus abondamment ou plus efficacement d'un côté que de l'autre. Il est notable, en effet, que l'Eglise elle-même établit une certaine différence pour leur emploi entre clercs séculiers et réguliers ; le canon 125 invite les clercs en général à user de la confession « frequenter » ; le canon 126 leur prescrit une retraite tous les trois ans au moins ; le canon 595 impose aux religieux une retraite annuelle et la confession « semel saltem in hebdomada ». Il n'est pas douteux non plus que la vie religieuse offre des facilités particulières pour recourir au bienfait de la direction spirituelle, pour éviter les dangers de l'isolement, pour bénéficier d'une formation sacerdotale plus longue, plus homogène et plus suivie. Il est certain enfin que l'obligation, fréquente dans les ordres religieux, de réciter ou même de chanter en commun l'office divin augmente considérablement la valeur de sanctification de cette fonction sacerdotale, surtout quand cette pratique du chœur vient s'insérer dans tout l'ensemble des usages de la vie claustrale dominée par la Messe conventuelle de chaque jour.

Nous l'avons rappelé plus haut, la pratique des vœux de pauvreté et d'obéissance joints à celui de chasteté et unis à la vie commune, constitue le caractère spécifique de la vie du prêtre religieux ; vœux et vie commune peuvent être réalisés dans le cadre du clergé diocésain par des prêtres désireux de mieux assurer leur sanctification personnelle, et par là le fruit de leur apostolat ; il reste cependant que le plein développement de cette double pratique ne semble pas réalisable, actuellement du moins, en dehors du cadre de la vie religieuse. Il y a donc là propres à cette vie religieuse de considérables facilités de perfection, de puissants secours de sainteté sacerdotale.

On pourra objecter, il est vrai, et on objecte souvent : autre chose est le cadre idéal et théorique de l'abnégation et des sacrifices supposés par la vie religieuse, autre chose est la réalité pratique et concrète, dans laquelle tant de curés de campagne ou de paroisses ouvrières vivent dans une pauvreté réelle que connaissent bien peu de ceux qui ont fait vœu de pauvreté et pour qui le principal effet de ce vœu est en définitive de les dispenser de tout souci des choses matérielles sans avoir à manquer de rien ; tout comme pour l'obéissance, dont la pratique est bien souvent entourée de beaucoup plus de ménagements chez les supérieurs religieux que dans les administrations diocésaines. Sans m'attarder à comparer en détail le dénuement de tel presbytère de banlieue et celui de telle cellule de capucin, ou le confortable d'une antichambre de vicaire général et celui d'un parloir de provincial dominicain ou jésuite ; sans m'arrêter à souligner ce que comporte d'austérité on ne peut plus réelle la vie de certains ordres comme trappistes ou capucins, je noterai seulement que, pour le grand nombre d'ordres religieux ayant un genre de vie *ordinaire*, ne se distinguant pas extérieurement de celui des autres prêtres, la pauvreté religieuse se fait moins sentir sous forme de privations matérielles (encore que celles-ci manquent moins souvent qu'on ne le croit au dehors), que sous forme de dépendance, de renonciation au droit du libre choix, de libre disposition dans les objets à l'usage de chacun. D'où il suit que le vœu de pauvreté rejoignant ainsi en quelque sorte celui d'obéissance, et les deux conditionnant la pratique de la vie commune, c'est dans cette dépendance même, dans ce sacrifice des goûts, des fantaisies, des commodités, des organisations et plans personnels, dans cette emprise pratique de l'autorité des supérieurs, des règles et usages religieux, sur toute la vie quotidienne et les œuvres d'hommes voués à des travaux importants, devant assumer sous cette dépendance de graves responsabilités, doués souvent de qualités peu communes d'intelligence, de caractère et d'initiative, c'est là, dis-je, qu'il faut voir au concret le vrai sacrifice essentiel et, partant, la vraie source de sancti-

fication que la vie religieuse apporte au prêtre d'aujourd'hui. On peut y ajouter, dans le même ordre d'idées, le déracinement qui entraîne le prêtre religieux dans les œuvres, les régions, les milieux les plus divers, souvent hors de son propre pays, et par suite le détachement qui lui est ainsi imposé vis-à-vis de parents, d'amis, d'occupations, de lieux et de relations de tout genre

Si, à ces renoncements divers, on joint le secours indéniable trouvé par le religieux dans les relations plus familières et plus constantes avec ses supérieurs, dans la cohésion que doit normalement créer entre les membres d'un même ordre tout un ensemble de formation, de traditions, d'habitudes, d'idées et de tendances communes, on aura, semble-t-il, les éléments essentiels des moyens de sanctification dont la perspective peut attirer une âme vers la vie sacerdotale religieuse.

Une plus grande perfection, un domaine plus complet de la charité sur une âme de prêtre, peuvent enfin être *impliqués* dans les œuvres mêmes que la forme de vie embrassée par lui l'oblige à accomplir, en tant que cette forme de vie le consacre à un exercice plus excellent de cette charité sacerdotale. C'est le fondement même sur lequel S. Thomas appuie la doctrine traditionnelle de la perfection de l'état épiscopal : « Episcopi obligant se ad ea quae sunt perfectionis, pastorale assumentes officium ». (II-II, q. 184, a. 5). Et cette obligation les met dans un état de perfection au sens plein du mot parce qu'ils l'assument solennellement dans leur consécration, parce que seul le Pape peut les en relever, et enfin parce que la charge d'âmes leur est imposée, non à titre participé et subordonné, mais avec la pleine responsabilité du troupeau qui leur est confié. C'est aussi le fondement de la disposition du Code rappelée plus haut, donnant aux évêques le droit de retenir dans leur diocèse un prêtre qu'il leur est impossible de remplacer pour un ministère indispensable au bien des âmes ; les besoins de ces âmes se révèlent en certains cas tellement urgents et profonds que l'ordre même de la charité, pleinement et souverainement établie dans une âme de prêtre, lui fera accepter de sacrifier sans hésiter les facilités de perfection personnelle qu'il trouverait ailleurs, mais que Dieu peut toujours suppléer par sa grâce, pour aller là où ces besoins des âmes lui sont montrés plus impérieux et plus immédiats. Si c'est vraiment la volonté de Dieu qui lui demande ce renoncement, la grâce sera assez puissante pour faire que la perfection de la charité en lui n'ait nullement à en souffrir ; de même que, si c'est la volonté de Dieu qui éloigne un prêtre des œuvres extérieures d'apostolat pour le réserver à une vie purement contemplative, la perfection de sa charité n'en sera pas diminuée, puisque la même grâce divine, obtenue

abondante par ses prières, fera pour les âmes plus que tous les secours humains. Ce sera donc pour une forme de vie sacerdotale un élément capital de perfection que la charge d'âmes impliquée par elle de façon plus ou moins complète, définitive, immédiate ; comme aussi l'obligation imposée peut-être par elle de se vouer à des œuvres de charité plus ou moins parfaites, difficiles ou urgentes, telles que l'instruction, le soin des malades ou des mourants, le travail des missions, etc.

De ce point de vue, l'entrée dans le clergé d'un diocèse, par le fait même qu'un prêtre se trouve ainsi à la disposition d'un évêque pour subvenir sous son autorité aux besoins de son troupeau, fait participer ce prêtre à la charge d'âmes assumée en commun par tout le clergé de ce diocèse en dépendance de l'évêque, et dès lors implique, comme état de vie, une élément de grande perfection. De plus, cette perfection impliquée par le seul fait d'appartenir au clergé d'un diocèse, pourra être augmentée d'une manière stable, et donc affectant la forme même de la vie sacerdotale, par des circonstances diverses : pauvreté, difficulté, manque de prêtres et donc travail plus considérable d'un diocèse peut-être librement choisi en raison de ces nécessités ; engagement pris de se consacrer à telle catégorie de ministères plus pénibles, plus ingrats, dans des régions éloignées, en pays étranger, en mission...

Tout prêtre, qu'il soit membre d'un clergé diocésain ou d'une société religieuse, est constitué par son ordination même, participant, de façon partielle et subordonnée, « aux fonctions sacerdotales et apostoliques de l'évêque », non uniquement et essentiellement de l'évêque qui l'ordonne et avec lequel il n'aura assez souvent d'autre lien que celui de cette filiation sacramentelle, mais avant tout et essentiellement de l'épiscopat catholique, du corps des évêques dont le corps des prêtres est le collaborateur dans la double fonction sacerdotale et apostolique. Cette collaboration prendra dans les cas concrets une double forme : rattachement du prêtre à un évêque déterminé, pour le service d'une portion déterminée de l'Eglise, ou bien rattachement du prêtre, le plus souvent par l'intermédiaire d'un supérieur religieux, directement au chef du corps épiscopal, le Souverain Pontife, pour le service général de l'Eglise et l'aide à donner aux prêtres diocésains, en dépendance plus ou moins grande des évêques locaux, mais toujours en dépendance complète du corps épiscopal dans la personne de son chef. Peut-on dire qu'il y a de ce chef pour le clergé diocésain une collaboration plus intime, une participation plus immédiate au rôle sacerdotal et apostolique de l'évêque, et par conséquent un élément de perfection propre à sa forme de vie ? (8). Que pour lui cette collaboration soit plus pro-

(8) On reconnaît là la question traitée par M. le chanoine Masure

chaine, plus tangible, plus sentie, et par là plus attirante, cela semble évident ; l'action du prêtre vient intégrer sur un point précis celle d'un évêque déterminé, occuper sous son autorité une position qui apparaît d'emblée comme nécessaire à tenir. Légitimement une âme pourra préférer cette union plus immédiate aux fonctions d'un évêque particulier, de *son* évêque ; à une condition toutefois, c'est qu'elle ne motive pas cette préférence par la pensée inexacte que, en dehors du clergé d'un diocèse, son sacerdoce cesserait d'avoir ce même caractère de participation partielle et subordonnée aux fonctions sacerdotales et apostoliques dont l'épiscopat possède la plénitude. Il semble donc que, s'il y a là un motif qui puisse attirer justement vers la vie sacerdotale diocésaine, on ne puisse cependant pas dire que cette vie implique par là un exercice de charité apostolique plus parfait que la vie du religieux prêtre participant d'une façon plus anonyme, plus médiate, mais non moins réelle, profonde et essentielle, à ces fonctions sacerdotales et apostoliques des évêques sous la suprême autorité de l'*Episcopus episcoporum.* Les rapports nés de l'ordination entre le prêtre et l'évêque sont les mêmes pour tous les prêtres ; tous sont par cette ordination constitués coopérateurs de l'épiscopat, et aucun d'eux ne peut exercer les pouvoirs reçus dans cette ordination autrement que sous la dépendance de l'épiscopat et en union avec lui ; toutes les différences qui existent dans la manière dont cette union et cette dépendance sont réalisées pour les diverses catégories de prêtres, sont d'ordre non sacramentel, mais disciplinaire et canonique.

Pour le prêtre religieux lui aussi, il y aura à peu près toujours un exercice spécial de la charité sacerdotale impliqué dans la forme de vie embrassee. Pour un très grand nombre, ce sera une vraie charge d'âmes assumée dans le sens rappelé plus haut ; en entrant dans une province ou un ordre religieux, un jeune homme se met par l'intermédiaire de ses supérieurs à la disposition du Pape pour pourvoir aux nécessités des âmes dont la charge a été confiée par le Saint Siège à cette province ou à cet ordre ; participation à la charge d'âmes qui pour beaucoup d'individus restera collective et médiate, mais n'en sera pas moins réelle, comme pour un prêtre du clergé diocésain employé à l'enseignement ou à l'administration. Et nous avons vu combien lourde et impérieuse est cette charge d'âmes collective du fait que, en définitive, il n'y a pas à l'heure actuelle

dans l'article cité plus haut, note 4, et dont la Vie Spirituelle propose les vues aux discussions des théologiens : ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans une discussion aussi complexe. Il suffira d'avoir noté une ou deux precisions que me paraît appeler en tout cas la thèse du savant conférencier de Montmartre.

d'âmes qui aient plus pressant besoin de secours que ces profondes masses païennes dont la pénétration et l'évangélisation sont confiées presque entièrement aux diverses sociétés sacerdotales extra-diocésaines. Conjointement à la charge d'âmes ainsi embrassée, ou indépendamment d'elle pour les sociétés qui ne l'ont pas reçue, d'autres exercices de charité sacerdotale seront impliqués dans la forme de vie des diverses familles de prêtres religieux et viendront en augmenter la perfection ; œuvres de miséricorde et d'apostolat, pratiques de pénitence et de réparation, prière contemplative et exercice solennel, aussi parfait que possible, des fonctions sacerdotales de la liturgie... En outre, pour tous les religieux proprement dits, le vœu perpétuel d'obéissance vient lier le prêtre pour toute sa vie à l'accomplissement de ces actes de haute charité.

La conclusion de ces brèves remarques me semble se dégager d'elle-même. Si nous laissons de côté les circonstances individuelles de situation, d'aptitude ou d'inaptitude, qui viennent bien souvent orienter de façon décisive un jeune homme vers le séminaire plutôt que vers le noviciat ou vice-versa, si nous écartons aussi les raisons qui valent pour n'importe quelle forme de vie sacerdotale, et que nous nous arrêtions aux éléments qui sont propres à l'un seulement de ces deux grands groupes de prêtres, ou qui du moins, étant ou pouvant être communs aux deux, existent dans l'un d'entre eux de façon plus habituelle, plus essentielle, plus pleine, nous verrons assez facilement se dégager les motifs d'ordre général qui, dans l'état présent des choses, peuvent légitimement, en pleine lumière surnaturelle, attirer une âme généreuse d'un côté plutôt que de l'autre.

En faveur de l'entrée dans le clergé diocésain, l'argument fondamental sont les nécessités urgentes et inéluctables des âmes qui nous touchent de plus près, qui sont notre prochain plus immédiat ; comme il est dans l'ordre de la charité que, à égalité de misère, nous nous consacrions d'abord à secourir nos parents, nos voisins, nos compatriotes, ceux en un mot qui nous sont plus étroitement unis, il est aussi dans l'ordre que nous nous consacrions d'abord au service des âmes qui nous entourent, dont Dieu met lui-même les nécessités sous nos yeux, surtout quand ces nécessités sont plus grandes, plus urgentes. Et ceci avec d'autant plus de raison que, nous l'avons noté, ce maintien et ce développement de la vie surnaturelle dans nos vieilles populations chrétiennes est actuellement, et restera longtemps encore, la condition *sine qua non* des possibilités un peu larges de dilatation lointaine de l'Eglise. A ce motif vient se joindre légitimement le fait d'une participation personnelle et immédiate plus habituelle à la charge d'âmes dans le travail paroissial, la participation plus tangible aux fonctions pastorales de l'épiscopat, au

lieu de cette participation plus lointaine dans la coopération à l'œuvre commune d'un grand corps religieux, au lieu de ces fonctions dont parfois les contre-coups pour le bien des âmes, si réels et profonds qu'ils soient, restent perdus dans un avenir plus ou moins lointain, confondus dans l'anonymat de la vie générale de l'Eglise. Sans doute un véritable esprit de foi nous fait estimer grandement ce travail apostolique à longue et obscure échéance, mais qui oserait taxer d'illégitime dans le cœur d'un jeune prêtre le désir, le besoin même, de se donner aux âmes et de travailler pour elles de manière plus directe et plus immédiate ? Enfin, chez beaucoup, ces raisons de préférence seront aujourd'hui singulièrement renforcées par la pensée des possibilités de vie commune, de consécration à Dieu par les vœux de religion, dans le cadre diocésain, possibilités actuellement plus proches et plus tangibles.

En faveur de l'entrée dans le clergé extra-diocésain des sociétés sacerdotales et ordres religieux, agiront non moins légitimement deux ordres de motifs. Sur le plan de notre sanctification personnelle, condition primordiale de tout apostolat fécond, ce sera d'abord le désir d'un don de soi à Dieu plus total, par le sacrifice de plus d'attaches, par un déracinement plus complet, par un abandon plus irrévocable à toutes les exigences quelles qu'elles puissent être, du service divin : famille, amis, milieu, pays, où on a grandi, auxquels on s'est habitué, possibilité d'avoir un chez soi que l'on organise à son goût, de s'assurer une certaine stabilité et continuité dans le travail, c'est tout cela qu'on est heureux de sacrifier à l'amour dominateur du Divin Maître, de laisser à la discrétion d'un ordre des supérieurs reçu comme un ordre de Dieu. Avec cette plus large mesure de renoncement, il y aura aussi une plénitude plus grande des moyens de sanctification que l'on pourrait peut-être trouver ailleurs, mais qui n'ont leur plein développement que dans la vie religieuse : vie commune avec tous les secours qu'elle comporte, vœux de pauvreté et d'obéissance, tout cela nous faisant espérer à bon droit que, tels que nous sommes, nous arriverons de la sorte à faire mieux pour la gloire de Dieu.

Sur le plan des nécessités apostoliques, beaucoup d'âmes de futurs prêtres seront poussées vers les noviciats par le sentiment aigu, poignant, des besoins sacerdotaux des pays de mission, besoin plus lointains sans doute, mais dépassant ceux des plus déshérités de nos régions chrétiennes, qu'il s'agisse des âmes d'infidèles ou même de celles de néophytes ; besoins qu'aujourd'hui surtout, par la volonté du Souverain Pontife, la propagande missionnaire remet sans cesse sous forme de faits et de statistiques, sous les yeux de quiconque accepte de voir, dans nos milieux catholiques. Légitimement encore des jeunes gens seront attirés par telle forme spéciale de

service à laquelle se consacre un ordre religieux : service liturgique, service scientifique, service social...; de diverses manières, cela revient à être attiré par le souci des nécessités générales, profondes, à échéance lointaine, qui conditionnent le plein développement de la vie de l'Eglise. D'autres enfin, verront surtout dans la vie sacerdotale religieuse, le fait de se mettre plus largement à la libre disposition de l'Eglise, pour être envoyés n'importe où, employés à n'importe quel service, renonçant à tout droit sur la libre disposition d'eux-mêmes, acceptant par avance tout labeur qui leur sera demandé, avec la confiante persuasion qu'ainsi ce sera la Providence seule qui dirigera tout leur apostolat.

Grands et beaux motifs que tous ceux-là, tous surnaturellement légitimes et valables. Pourquoi agiront-ils différemment sur différentes âmes de futurs prêtres, également généreuses et clairvoyantes cependant, entraînant les uns dans un diocèse, les autres dans un ordre religieux ? L'unique réponse reste toujours dans le fait que le Christ affirmait aux Apôtres, à propos du conseil de chasteté parfaite : *Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est* (Mt. 19, 11); comme la beauté de la vie sacerdotale ne sera pas intimement comprise et pratiquement aimée jusqu'au don de soi par un jeune homme, sans une particulière illumination et une efficace motion de la grâce, de même cette grâce intérieure, en éclairant les attraits communs à toute vie sacerdotale, projettera tout l'éclat de sa lumière sur la valeur et le sens de tel ou tel des motifs que nous avons brièvement rappelés, plutôt que sur la force de tel autre, et cette intelligence, cette appréciation simultanées, et de la vie sacerdotale et du prix de la perfection propre à telle forme de cette vie, constitueront essentiellement, avec la motion correspondante sur la volonté, la grâce particulière de la vocation à cette forme de vie; grâce dont bien souvent l'action pourra passer complètement inaperçue pour celui qui la recevra et qui n'aura conscience que d'avoir calmement pesé devant Dieu, à la lumière de la foi, les raisons pour et contre, mais grâce qui n'en sera pas moins réelle, efficace et indispensable. Et c'est de la sorte que Dieu, par l'action intime de son Esprit dans ces âmes où il habite avec tant d'amour, pourvoira selon les desseins de sa Providence aux besoins multiformes du sacerdoce qui doit assurer la vie de son Eglise.

Quant à nous, directeurs, notre rôle doit être d'assurer la docilité entière des âmes à cette action divine en elles, sans y substituer nos interventions humaines. Nous pourrons être parfois tentés, ayant nous-mêmes fait jadis, avec toute la ferveur d'amour de notre jeunesse, cette même option qui se présente à nos fils spirituels, de n'attribuer une pleine valeur qu'à ceux de ces motifs que Dieu éclairait alors devant nos âmes pour nous mener où il nous voulait; et

nous risquerons alors de peser inconsciemment sur ces jeunes gens en nous refusant à admettre comme juste et légitime ce que Dieu leur fait voir à eux pour les acheminer dans un sens différent. Sans doute nous devons les aider, leur apprendre à discerner la voix de Dieu, leur faire exactement connaître l'état réel des choses, les mettre en garde contre des entraînements irréfléchis d'imagination ou de sensibilité, les défendre d'illusions toujours possibles ou d'erreurs de jugement faciles à leur inexpérience ; mais, si attentive et zélée que soit cette assistance, nous devons y joindre toujours le respect absolu, humble et désintéressé, pour le travail de Dieu dans ces âmes qui sont ses temples privilégiés ; nous devons toujours craindre de mêler quelque chose d'humain, quelque chose de nôtre, à cette œuvre toute divine qui est l'éclosion d'une âme de prêtre avec les magnifiques nuances particulières que le Christ veut voir en elle. Car c'est lui qui est le Maître et l'Epoux de cette âme, et nous, nous ne pouvons que répéter les paroles de S. Jean Baptiste quand les foules le quittaient pour se presser sur les pas de Jésus : « Qui habet sponsam, sponsus est; amicus autem sponsi, qui stat, et audit eum, gaudio gaudet propter vocem sponsi. Hoc ergo gaudium meum impletum est » (Ioan. 3, 29). Comprenons comme le Précurseur que, dominant de bien haut la satisfaction plus humaine d'attirer à nous des compagnons de notre genre de vie et des collaborateurs de nos œuvres, il y a, pour nous, amis de l'Epoux, l'incomparable joie de nous tenir humbles et respectueux près de lui et là, de percevoir le murmure de sa voix se faisant secrètement entendre au fond d'une âme et la captivant pour l'entraîner avec lui dans les sentiers qu'il s'est réservé de choisir seul pour elle.

Rome. Joseph de Guibert, S. J.

COMPTES RENDUS

José Tarragó, SJ. — *Magisterio espiritual ascético y místico de S. Alonso Rodriguez.* Barcelona, Libreria religiosa, 1935, in-8°, 650 p. Prix : 8 pesetas.

Par obéissance à ses Supérieurs, le Frère Coadjuteur Alphonse Rodriguez a écrit un *Mémorial* de sa vie intérieure ; à lui seul ce franc compte de conscience témoigne des grandes vertus pratiquées par le saint religieux et de sa haute oraison. Et, comme il arrive aux amis de Dieu, ces faits biographiques, en même temps qu'un exemple, sont un enseignement.

Mais, quand il parle du « Magistère spirituel » d'Alphonse Rodriguez, le P. Tarragó a en vue autre chose. Dans sa loge de portier, au collège des Jésuites de Majorque, le Frère a beaucoup écrit, au hasard de ses réflexions et de ses lectures. De son vivant déjà, ces papiers circulaient de main en main dans la maison où il était vénéré de tous. En 1885, le P. Nonell les a publiés en trois tomes intitulés : *Obras espirituales del Beato Alonso Rodriguez.* Le P. Barrós, en 1918, tira de là un *Tesoro ascetico* d'environ 200 pages. Avec raison, le P. Tarragó a pensé que ce *compendium* réduisait indûment les leçons du Saint ; il nous offre une doctrine, mystique et ascétique à la fois, exposée d'après des citations textuelles empruntées aux *Obras espirituales*. Comme j'ai eu occasion de le dire déjà et je persiste à le croire, on devrait essayer de faire le départ entre les souvenirs de lecture et les réflexions propres d'Alphonse Rodriguez. Ce travail mené à bonne fin, il restera toujours assez de pages personnelles pour conclure que le convers de Majorque fut un vrai maître de la vie intérieure.

Dans sa systématisation, le P. Tarragó suit le plan commun à la plupart des traités de théologie spirituelle : l'ascèse, la mystique ; pour les deux, voie purgative, illuminative, unitive ; pour les trois voies, actes, vertus ou états propres à chacune. Par cette distribution, les notations du Saint apparaissent dans un ordre méthodique et familier à tous ceux qui ont ouvert n'importe quel manuel de spiritualité. C'est un avantage pour la consultation. C'est un inconvénient aussi, parce que le saint n'a certainement point pensé à remplir un

pareil cadre. Et puis, cette fragmentation rend mal commode l'étude de la doctrine. Par manière d'introduction ou de conclusion, le P. Tarragó aurait pu esquisser une synthèse, fixant et reliant entre elles les données caractéristiques de son maître spirituel. Sans doute ne l'a-t-il pas jugé utile, non plus d'ailleurs qu'aucun biographe du saint. Force m'est donc de renvoyer sur ce point à ce que j'ai tenté dans le *Dictionnaire de Spiritualité* (I, 398-400).

Au sujet du plan de l'ouvrage, des esprits rigoureux feront peut-être quelques chicanes. Par exemple, ils regretteront que le pas ne soit pas donné aux vertus théologales sur les vertus morales (p. 275-307); que l'auteur n'ait groupé avec plus de plénitude et d'ordre les vertus de prudence (p. 180-191) et de charité (p. 288-305); qu'on ne distingue pas assez nettement en quoi quelques purifications (p. 353-356) ou modes d'union (p. 330-337) ressortissent à l'ascèse plutôt qu'à la mystique. Mais ce sont là des détails.

Tous les amis des études spirituelles remercieront le P. Tarragó de leur avoir facilité l'accès aux écrits du portier de Majorque et d'avoir su choisir, à travers les trois tomes du P. Nonell où les redites ne manquent pas, les pages qui vraiment importent. Il convient aussi de le féliciter d'avoir fait, entre les leçons de l'humble Frère Coadjuteur et celles des Maîtres de la Mystique, des rapprochements significatifs.

Ces rapprochements ne sauraient surprendre : la vérité divine est une, quoique d'une infinie richesse, et le Christ nous a dit que Dieu aime à parler aux humbles. Différents par leurs origines, leur tempérament, leur vocation, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Alphonse Rodriguez, malgré de notables différences d'accent, ont un magistère tout semblable. Les trois ont autorisé leurs écrits par une vie héroïquement sainte. Les trois ont répété à leurs contemporains la même leçon essentielle : aimez le Seigneur au dépens de vous-mêmes ; pour Lui, n'épargnez ni travaux ni souffrances ; il vous gardera dans son amour ; et, s'il lui plaît, il vous récompensera, dès la terre, par une contemplation infuse, où il attirera invinciblement et unira étroitement à lui votre âme, émerveillée des magnificences de la Bonté infinie.

Paul Dudon.

Albert Chérel. — *Fénelon ou la Religion du pur amour*, Paris, Denoël et Steele, col. *Les Maîtres de la Pensée religieuse*, 1934, in-8°, XIV-273 p.

Antonin Massoulié. — *Méditations de saint Thomas*, nouvelle édition. Introduction du R. P. Florand, OP., Paris, Lethielleux, 1934, 512 p.

La psychologie de Fénelon et la cause qu'il a plaidée semblent se

compénétrer si intimement qu'un portrait de sa personnalité intellectuelle et morale, indépendant du récit de sa passionnante aventure, nous manquait jusqu'à ce jour.

Un commerce depuis longtemps familier avec les œuvres et l'histoire posthume de son modèle, désignait M. A. Chérel pour nous le donner dans ces pages agréables à lire, bien que parfois fort denses. Destinant son livre au grand public, l'auteur se garde ici de tout étalage scientifique. Quelques notes renvoyées en appendice fournissent une bibliographie sommaire. Les conclusions ainsi groupées n'en demeurent pas moins celles d'un spécialiste et prennent de ce chef une importance qu'on ne saurait négliger.

Elles valent, à nos yeux, avant tout, par leur grand mérite d'objectivité. Sur un terrain aussi brûlant, se tenir en cette zone mitoyenne de jugements où s'accordent la clairvoyance, la bienveillance et l'équité, implique autant de désintéressement que de sympathie véritable.

M. Chérel a voulu retrouver, sous la complexité mobile d'une psychologie qui se montre, au premier regard, étonnamment ondoyante, le trait de caractère stable qui réfléchit l'unité de l'âme en ses profondeurs. Le goût de la simplicité, une sorte de « naïveté » enjouée et confiante nous livrerait, selon lui, la clé de cette vie et de son ascension.

Bossuet, qui en fut le premier et grave directeur, ne réussit pas à en éteindre la flamme de jeunesse. Mais c'est l'abbé Fleury et son éloquence quelque peu méprisante pour un siècle vaniteux et païen, qui a révélé Fénelon pleinement à lui-même.

Celui-ci, ne saisit qu'en 1686 l'occasion de s'informer sur les Mystiques, l'année même de sa première rencontre avec Mme Guyon. On sait qu'il ne se rendit pas tout d'abord, on dit moins qu'il ne se rendit jamais sans faire des réserves, aux séductions spirituelles de la Prophétesse. L'étude attentive de ses rapports avec elle émoussent les flèches tranchantes qu'on ne leur a pas épargnées : « Non, écrit M. Chérel (Fénelon) n'est pas « l'homme d'une femme » ni le Montan d'une Priscille : l'Eglise a sa fidélité, il reste homme d'église » (p. 79).

Sa sincérité même fut le principe et le ressort de la querelle qui s'envenime après les réunions d'Issy. D'une cause circonscrite à la doctrine de Mme Guyon, les 34 articles ont fait, aux yeux de son disciple, le procès de tous les Mystiques. Défendre, non plus les termes d'une théorie particulière, mais défendre la liberté divine et « tout ce surnaturel, auquel ses contemporains, charnels à la manière des anciens juifs, redoutent tant de vraiment croire » (p. 104), tel serait le motif pour lequel — nous reprenons le mot de H. Bremond — « la campagne continue ».

Plutôt que de raconter à nouveau les péripéties du procès romain des *Maximes*, M. Chérel nous rappelle les conclusions qu'il dégageait lui-même naguère de l'édition corrigée par Fénelon, mais publiée par lui en 1911 (Paris, Bloud et Cie). Il se refuse, seulement, à admettre que les attaques dont fut l'objet cet ouvrage aient été purement l'œuvre d'une cabale haineuse. L'auteur des *Maximes* était un personnage trop en vue pour ne pas soulever par les éclats de sa polémique doctrinale l'émotion du public. Quant au règlement amiable de l'affaire, c'est sa propre obstination qui semble avoir dressé l'ultime obstacle en face des bons désirs de Mme de Maintenon.

La guerre que Fénelon mènera par la suite contre le Jansénisme prend dès lors l'aspect non d'une vengeance, mais d'une « revanche théologique ». N'ayant point réussi à maintenir ses propres positions, Fénelon tourne ses batteries contre les adversaires avérés de l'orthodoxie qui sont en même temps ceux, et les plus acharnés, de Mme Guyon. Il dénonce impitoyablement ce qui chez eux ruine les thèses de l'amour pur. Certaines affinités qui rapprochent de leurs idées un Bossuet ou un Noailles ne font, certes, que stimuler l'ardeur d'une lutte qui demeurera, toutefois, sans effet bien caractérisé.

II. — Le silence de M. Chérel sur la « bataille » si passionnément racontée par d'autres, se trouve en partie compensé par la captivante introduction que le R. P. Florand vient de donner aux *Méditations* de Massoulié.

Le rôle de ce juge a trop échappé aux historiens du procès romain de Fénelon. Il fut, semble-t-il, le plus influent de ses examinateurs. Telle est du moins la conclusion très nette de cette courageuse étude qui nous livre ainsi un côté fort ignoré des dessous de la condamnation.

H. Brémond, donc, se serait montré plus avisé que ne le croit M. Chérel, lorsqu'il a flairé dans le procès fénelonien « la seconde phase de la lutte entre Port-Royal et la Compagnie de Jésus ». Autour de Massoulié, sinon derrière lui, se sont agitées des rancœurs, non pas expressément jansénistes, mais anti-régaliennes. On voit dès lors comment les Jésuites ont été mis en cause.

Pour Massoulié, dont le zèle antimoliniste et anti-probabiliste ne fait point de doute, ce sont eux, regardés comme les promoteurs de « la morale relâchée », bien plus que Fénelon, leur ami, qu'il importait d'abattre.

Un chapitre très neuf sur l'entourage de Massoulié esquisse un tableau, qui sera, souhaitons-le, développé quelque jour, où tout un monde d'exilés, aux sympathies d'ailleurs parfois divergentes, se voit impliqué dans un complot que seule une animosité commune contre les Jésuites de France put réussir à fomenter.

Ne prenons donc point trop au sérieux, nous conseille le R. P. Flo-

rand, la fureur de Massoulié contre les Mystiques. Lui-même est un mystique, moins ambitieux que d'autres peut-être, mais nullement réfractaire par principe au mouvement qu'ils représentent.

Le texte des *Méditations* reproduit l'édition de 1700; l'orthographe a été modernisée. Les citations ont été identifiées et revues par le R. P. Adam. On souhaiterait de voir indiquer les références aux éditions usuelles, à Migne en particulier, pour les citations patristiques.

M. Olphe-Galliard.

Pierre de Clorivière, de la Compagnie de Jésus (*1735-1820*), d'après ses notes intimes de 1763 à 1793, publiées par le P. **Monier-Vinard, SJ.**, Paris, éditions Spes, 17, rue Soufflot, 2 vol., in-12, 348 et 294 p., 1935, 15 fr. (Collection « Maîtres Spirituels »).

Pierre-Joseph Picot de Clorivière est un des hommes les plus dignes d'attirer l'attention des historiens de la spiritualité, car il n'est pas seulement un religieux éminent, le véritable restaurateur de la Compagnie de Jésus en France en 1814 ; le prêtre intrépide qui, pendant la révolution, a continué d'exercer son ministère au milieu des pires épreuves ; le réalisateur optimiste et serein, qui, lorsque sont paralysées par la tempête les formes anciennes de la vie religieuse et de l'apostolat, inaugure des formules nouvelles qui ont aujourd'hui reçu l'épreuve du temps. C'est un maître spirituel, dont l'influence surnaturelle est toujours vivace, aussi remarquable par sa vertu que par sa connaissance profonde des voies de Dieu et dont nous espérons bien voir un jour la sainteté glorifiée par l'Eglise. On juge de l'intérêt qu'il y a pour un directeur d'apprécier exactement, sur ses propres documents spirituels, l'ascension d'une âme de cette trempe ; l'avantage pour qui cherche un modèle, de savoir de la façon la plus précise et par lui-même comment il s'est comporté dans le détail même de ses actions.

Les notes du P. de Clorivière ne s'étendent pas sur toute sa longue vie, mais seulement sur dix années, de 1763 à 1773. Elles nous livrent d'ailleurs quelques renseignements précieux sur les années qui ont précédé, sur sa vocation en particulier et les circonstances remarquables de son entrée en religion. Le P. de Clorivière, Jésuite depuis 1756, était depuis trois ans professeur au Collège de Compiègne, quand, par ordre du Parlement, la Compagnie de Jésus fut dispersée en France (avril 1762). Il préféra l'exil à l'abandon de la vie en commun et obtint de passer dans la province d'Angleterre dont toutes les maisons de formation se trouvaient alors en Belgique. Les docu-

ments qui sont ici publiés nous permettent de le suivre à Liège où il fait sa Théologie (1762-1766) et où il est ordonné ; au troisième an de Gand (1766) ; en Angleterre où il fait une année de ministère à Londres et à Hammermuk (1766-1767) ; de nouveau à Gand, où il remplit la charge de socius du maître des novices ; enfin à Bruxelles où il est pendant plusieurs années aumônier des Bénédictines anglaises. Ce sont, avec les années de son éducation religieuse, celles où il arrive à la maturité et qui nous montrent le mieux le plein développement spirituel de son âme.

Ces pièces d'archives, reproduites dans le français originel ou traduites de l'anglais et du latin, sont de l'ordre le plus intime : quelques lettres, des fragments de journal spirituel, des notes d'oraison ou d'examen, des retraites annuelles ou des triduums de rénovation, enfin des comptes de conscience à ses Supérieurs. Rien ne nous échappe des luttes intérieures que soutient le jeune religieux, et des efforts intenses qu'il réalise pour se vaincre ou pour atteindre Dieu dans l'oraison. Tout était jusqu'ici inédit, sauf les *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison* qui ont été ajoutées en appendice, afin de faire saillir le rapport étroit qui existe entre la doctrine et la pratique, car le traité lui-même est tout entier une œuvre d'expérience et le maître ne fait qu'y exposer ce qu'il a expérimenté dans sa prière : aussi le considère-t-on justement comme une des meilleures descriptions des diverses formes de l'oraison mentale, soit avant, soit après l'ascension à la vie mystique.

La tâche de l'éditeur, qui n'était pas toujours facile, car le paléographe spirituel a dû se doubler d'un historien, a été consciencieusement remplie par le R. P. Monier-Vinard. Il a non seulement retracé, dans les pages très pleines de son introduction, les grandes lignes de la spiritualité du P. de Clorivière, mais il su très habilement relier entre eux les documents qu'il éditait en les replaçant dans leur cadre historique, par une annotation sobre, mais qui ne laisse obscur aucun détail. Nous lui saurons gré de ses immenses recherches. A force de patience et de perspicacité, il a trouvé la solution de quelques problèmes historiques difficiles : il a pu, par exemple, identifier la Mère Christina Dennett, de vénérée mémoire, avec le personnage mystérieux désigné par A. dans quelques lettres du P. de Clorivière.

Nous le remercierons de nous avoir donné un livre si neuf, qui nous aidera à pénétrer plus profondément la grande âme du P. de Clorivière.

M. Viller.

Johannes Lindworsky. — *Psychologie der Aszese.* Fribourg-en-Brisgau, Herder et C[ie], 1935, 87 p.

Au savant moderne (1) qui ne voudrait voir dans l'ascèse traditionnelle qu'une forme de psychose ou de perversion de la sensibilité, on ne peut répondre plus efficacement que par un exposé objectif de la doctrine et des méthodes approuvées par l'Eglise. C'est à quoi s'applique l'auteur de cet opuscule. Ses nombreux travaux de psychologie expérimentale lui donnent une autorité incontestable et nous voulons signaler ici surtout le profit que pourront apporter ses conclusions aux directeurs d'âmes et à ceux que préoccupent en spiritualité les problèmes d'application pratique. Tous n'y ont pas été envisagés, mais l'on s'est contenté de dégager, surtout à la lumière des *Exercices* de S. Ignace, les lignes fondamentales qui dessinent l'orientation générale et commandent les démarches essentielles de l'âme dans son perfectionnement moral.

La santé de l'esprit est faite avant tout d'équilibre. Elle s'établit d'après la loi de synthèse qui domine tout fait de la vie psychique, mais particulièrement ses fonctions les plus dégagées de leurs conditions matérielles.

Or l'ascèse ignatienne, souvent louée par l'Eglise, tend par tous ses moyens à renforcer l'unité spirituelle et psychique de l'âme humaine. Il n'est pour s'en rendre compte, guidés par le P. Lindworsky, que de suivre pas à pas le développement normal de la vie religieuse (au sens le plus strict du mot) et de son retentissement psychologique.

L'idée de « vocation », en effet, implique d'abord l'unité d'un but merveilleusement propre à provoquer et à concentrer toutes les activités de la vie psychique : il s'agit de l'idéal précis et vivant que constitue la volonté divine à accomplir. Cette unité est, en outre, renforcée par le fait que l'idéal n'est pas reçu du dehors, sans lien avec les aspirations subjectives. Il est conçu, au contraire, moyennant un travail de réflexion sur soi-même sévère, méthodique, que S. Ignace a éclairé par ses règles de l'élection. Ce n'est qu'après avoir examiné ses inclinations et ses répugnances naturelles, les circonstances de vie dans lesquelles Dieu l'a placée que l'âme s'oriente ainsi vers son but. Celui-ci, toutefois, ne doit se définir psychologiquement ni comme une somme de vertus à acquérir (celles-ci seraient-elles « informées par la charité »), ni comme un principe abstrait ou comme une idée, mais comme un de ces ensembles dont les psycho-

(1) L'auteur vise en particulier l'ouvrage de Kretchmer : *Geniale Menschen.*

logues de nos jours, se plaisent à décrire la structure. Il s'agit d'une « attitude religieuse » (qu'on pense, par exemple, à l'esprit d'enfance chez une Sainte Thérèse de Lisieux), c'est-à-dire de quelque chose de complexe et cependant d'irréductible.

La « vocation » une fois reconnue, la réflexion intervient encore pour créer l'atmosphère affective dans laquelle elle se développera. Celle-ci sera d'abord à base de respect, s'appuyant sur une conception de Dieu qui soit haute et concrète. Le P. Lindworsky note que la carence d'une telle notion est la cause foncière, chez beaucoup de catholiques, de leurs rechutes et de leur tiédeur. Le progrès de nos connaissances peut aider l'esprit à se faire une idée saisissante de la grandeur et de la puissance divine, mais c'est dans l'Ecriture que l'on doit puiser le sentiment concret de sa présence. Certains seraient portés à faire trop facilement fi de cet aspect affectif de l' « attitude religieuse ». S. Ignace s'est bien gardé de le négliger et ses commentateurs ne doivent minimiser aucun des termes de la description tripartite qu'on trouve dans la Méditation fondamentale : louange, respect, service. Le sentiment (respect) se voit ainsi, et très justement, assigner une place égale à celle de la connaissance (louange) et de la volonté (service). A la note de respect devant Dieu il faut joindre, pour que le sentiment soit d'essence chrétienne, l'amour filial à l'imitation du Sauveur. Cette seconde note (si le respect est primordial) doit rester dominante et donner ainsi à l'attitude religieuse une structure particulièrement saine du simple point de vue physique et psychologique.

La réalisation effective de l'idéal ainsi déterminé réclame une intervention incessante de la réflexion, qui doit préciser les fins subordonnées au but général, découvrir les moyens adaptés à chacune.

L'ascétisme comporte un soin raisonnable de la santé corporelle. Nul n'a le droit de s'en désintéresser. L'auteur insiste auprès de ceux qui en ont la charge dans les communautés religieuses pour qu'une alimentation saine, avec laquelle d'ailleurs la doctrine traditionnelle se montre en parfait accord, soit assurée.

La réforme du caractère s'impose d'autre part à quiconque n'est pas appelé à vivre en stylite. Le traitement, cependant, n'est pas le même selon que les défauts à corriger sont purement extérieurs ou d'ordre spirituel. Les premiers demandent à être nettement reconnus et sont corrigés avec le secours de quelques industries pratiques faciles à appliquer. Les autres réclament des moyens proprement spirituels. Le rôle du Directeur est ici plus discret. Il ne saurait intervenir que du dehors et ne peut qu'aider l'intéressé à se réformer lui-même : celui-ci doit, en effet, s'efforcer de substituer aux valeurs qui motivaient ses actions défectueuses des valeurs nouvelles. La

règle qui conseille d'appliquer l'orgueilleux « à des choses qui paraîtront propres à l'humilier » ne peut s'entendre que des occasions qui pourront lui être ménagées pour se connaître et mieux prendre conscience de ses progrès dans la vertu.

L'efficacité pratique de l'examen particulier comme méthode d'introspection et de réforme, bien loin d'être infirmée par la science moderne, se voit au contraire justifier jusque dans ses prescriptions les plus matérielles. Il faut cependant remarquer que la mise en œuvre d'une résolution dépend moins de l'intensité avec laquelle on l'aura prise que de la prévision des circonstances où elle aura à s'exercer : on doit l'associer à des actes éventuels qui l'évoqueront à l'heure voulue.

Un autre avantage de l'unité créée par l'effort ascétique c'est qu'il se déroule sur une vie entière, mettant une suite entre les diverses préoccupations ou activités qui ponctuent l'existence. Signalons encore la solution pratique que l'auteur donne au conflit du don total de soi et du souci, nécessaire cependant, que chacun doit avoir de ménager ses forces. Il fait remarquer que Dieu n'appelle pas tous les hommes au martyre effectif et que par ailleurs ses œuvres réclament plutôt un travail prolongé qu'intense et éphémère. Les deux principaux obstacles que rencontre la pratique de l'ascèse : affections désordonnées et scrupule, les deux importants moyens que sont la méditation et la mortification ont encore fait l'objet de judicieuses observations de ce psychologue, chez lequel on pourrait relever plus d'un point à rapprocher avec la doctrine exposée, chez nous, par le P. Tissot dans *La Vie intérieure simplifiée.* Le P. Lindworsky précise ses positions en face de cet auteur dans le dernier des trois appendices où il traite successivement d'une méthode pratique propre à élaborer une idée de Dieu psychologiquement efficace, et des différentes étapes de la vie spirituelle.

M. Olphe-Galliard.

CHRONIQUE

Journées d'Etudes pour les Directeurs de Congrégations Mariales (Montauban, 20-21 Septembre 1935).

Stimulés par le fructueux résultat des Journées d'études tenues précédemment à Rennes (1928), à Francheville (1931) et à Versailles (1933), les directeurs de Congrégations mariales ont voulu se réunir cette année dans le Sud-Ouest, au Grand Séminaire de Montauban.

Dès la première journée, il y avait plus de 120 délégués représentant une bonne trentaine de diocèses différents. S. Exc. Mgr Durand, évêque de Montauban, avait bien vsulu honorer de sa présence la réunion générale d'ouverture. Le P. Charmot exposa dans son rapport à la fois historique, doctrinal et pratique les idées directrices suivantes :

1° Les Congrégations sont nées non pas du besoin d'honorer la Sainte Vierge, mais du désir de constituer, pour les chrétiens du monde, un état de perfection. La Consécration à la Sainte Vierge apparaît au premier rang et — *servatis servandis* — comme une sorte d'équivalent à la profession religieuse. Le Congréganiste met sa vie entière sous le signe de la Vierge Marie.

2° Envisagées dans leur rapport avec le temps présent et la pensée du Souverain Pontife Pie XI, les Congrégations apparaissent comme « les auxiliaires de l'Action Catholique ». D'où il suit que leur « extension en surface » se trouve limitée ; par contre, leur caractère distinctif est vigoureusement accusé : elles ont à préparer pour l'action Catholique des apôtres de valeur, dûment formés par la dévotion à la Sainte Vierge à une vie surnaturelle intense et profonde.

3° Dans les maisons d'éducation et collèges les Congrégations assurent l'utilisation des grâces de choix que Dieu ne manque jamais de faire à l'élite des enfants et jeunes gens qui s'y trouvent réunis. Sans Congrégation ce sera de deux choses l'une : ou bien dans le désir de tenir haut le niveau religieux et moral, on présentera à l'ensemble un niveau trop élevé pour lui et ce sera la culture forcée et le surmenage spirituel ; ou bien tout sera ramené à un niveau commun

et l'élite que Dieu préparait ne sera pas formée. Un collège sans Congrégation est un collège inachevé, découronné.

Sur ce fond très riche la discussion s'engage, d'une ardeur et d'une loyauté également passionnantes. S. Exc. Monseigneur l'Evêque la résume en exprimant en son propre nom les deux vœux suivants :

1° Que la dévotion de nos jeunes gens à la Très Sainte Vierge soit solidement fondée sur la connaissance théologique du dogme marial, après que le première éducation familiale l'aura pour ainsi dire fait entrer d'abord dans le cœur et dans la vie ;

2° Que dans les Collèges on s'occupe des meilleurs, mais en ayant soin « d'ouvrir les fenêtres et les horizons » et de faire au Congréganiste une « mentalité apostolique active » ; — que dans les paroisses et dans les œuvres en exercice on ait soin de donner aux militants un besoin profond de vie intérieure et de diriger les meilleurs vers les Congrégations, afin qu'ils y trouvent cette sainteté « mariale », sans laquelle ils ne feront rien. Ainsi cesseront, par ces orientations appropriées, tous conflits entre les groupes d'action et la Congrégation.

La réunion du matin s'achevait à peine à 11 h. 45 et dès 14 h. 30 les Congressistes se répartissaient en « réunions spécialisées » entre directeurs de Congrégations de Petits Séminaires. d'Ecoles primaires et primaires supérieures, de Collèges, d'Etudiants, et de Patronages ou d'Hommes dans une paroisse. En une fraternelle discussion pleine d'intérêt on étudia, d'après un questionnaire établi préalablement en collaboration, les utilités » que présente la Congrégation dans ces divers milieux, et les « difficultés » qu'elle doit surmonter.

La séance générale de 17 h., qui suivit presque immédiatement, fut tout entière occupée à la lecture des rapports dus à des spécialistes hautement qualifiés. Ils prouvèrent par le récit des expériences actuelles, que les Congrégations restent vraiment des écoles de vie chrétienne et apsstolique, bien que le rendement obtenu reste encore éloigné de l'idéal à atteindre.

La seconde Journée poursuivit avec un succès croissant ses travaux.

La réunion générale de 9 h. 30 fut consacrée à la présentation et à la discussion d'un rapport du R. P. Doncœur, sur le rôle de la dévotion à la Sainie Vierge dans la vie religieuse des hommes et des jeunes gens. Hardiment, le R. P. Doncœur expose les obstacles auxquels la dévotion à la Sainte Vierge se heurte parfois, les formes variées des répugnances qui en détournent certaines âmes. Dans une seconde partie, il proclame la nécessité d'une dévotion intime à la Sainte Vierge pour faire vivre l'âme chrétienne dans un « climat » salubre qui l'apaise et la dilate. Sans insister sur le côté pittoresque et l'enrichissement sentimental, se plaçant au point de vue psychologique et expérimental, l'orateur montre tout ce qu'un amour très vif

de la Sainte Vierge apporte de simplification, d'humilité, d'obéissance, d'abandon dans la vie spirituelle ; tout ce que l'intelligence du rôle maternel de Marie auprès de chacun de nous nous apporte de de douceur, de calme, d'apaisement ; tout le sens et souci de nous intérioriser que nous révèle le silence de Marie ; combien elle nous fait pénétrer le mystère du Verbe incarné et rédempteur, le sens de la Croix et la Charité opérante par tous les grands moments de son humble et douloureuse Vie. La discussion mit en relief l'importance de l'enseignement dogmatique dans la formation mariale des congréganistes.

Il était midi, et l'on ne s'en était pas aperçu. Dès 14 h. 30 reprenait la réunion spécialisée sur la technique des réunions diverses dans les différents milieux : périodicité, variété, participation effective des jeunes, sujets à traiter ; tous ces points furent abordés de la manière la plus loyale, et la discussion s'éclaira du récit d'expériences vraiment révélatrices de la variété et de la vie que peut mettre dans une Congrégation un aumônier qui a de l'initiative et qui est un animateur.

La dernière réunion générale, à 17 h., offrit aux Congressistes le rapport de M. l'abbé Dupouy, directeur de la Congrégation au Collège Notre-Dame du Sacré-Cœur, à Dax, sur le rôle et les devoirs du directeur de Congrégation. *Contemplata aliis tradere.* Les Congréganistes attendent de leurs directeurs une spiritualité dogmatique, assimilable, une spiritualité dynamique, entraînement à la vie de prière, âme de tout apostolat, et à la vie de charité, rayonnement de tout apostolat conquérant.

La discussion qui suivit amorça de très pratiques échanges de vues sur la bibliothèque d'un directeur de Congrégation désireux de se former, — sur l'utilité d'une semaine de formation de directeurs de Congrégations, — sur les méthodes d'enquête Bayart, — sur la revue « Les Cahiers Notre-Dame » et le « Feuillet mensuel ».

(D'après le *Bulletin Catholique* de Montauban).

Congrès.

La Société française d'études mariales, dont nous avons annoncé la fondation dans notre numéro de janvier (p. 104-105), a tenu son premier congrès annuel, dans la maison La Colombière, à Paray-le-Monial, les 4 et 5 septembre dernier. Vingt-deux de ses membres, professeurs ou chargés de revues et d'œuvres mariales, s'y sont rencontrés pour constituer un bureau définitif, arrêter les grandes lignes de leur travail en commun et discuter dans l'atmosphère de la plus cordiale charité quelques questions de mariologie à l'ordre du jour.

Le nouveau Bureau est ainsi composé : le P. Morineau, SMM., président ; le P. Aubron, SJ., secrétaire ; M. l'abbé A. Chanson, professeur au Grand Séminaire d'Arras, trésorier ; le P. Dillenschneider, CSSR. ; le P. L. Genevois, OP. ; M. l'abbé Neubert, marianiste.

Dans son rapport sur la Mariologie de S. Albert le Grand, le R. P. Génevois, OP., professeur au Scolasticat de Saint-Maximin, a montré par le simple inventaire des richesses contenues dans une partie des œuvres du Maître Colonais, la place de première importance que celui-ci occupe dans l'histoire de la mariologie. Sans doute le saint Docteur ne s'est-il jamais occupé directement de la Sainte Vierge dans ses ouvrages proprement théologiques, où il se conformait au plan du Lombard, mais il y est revenu bien souvent dans des commentaires scripturaires d'une très libre fantaisie : le *Compendium super Ave Maria,* le *Mariale* ou encore et de façon particulièrement intéressante dans son *Commentaire sur S. Luc.* L'œuvre albertinienne chante avant tout la Vierge Bienheureuse. La maternité divine et la maternité de grâces poétiquement célébrées par le dévot Docteur ne sont à ses yeux que des corollaires de la richesse spirituelle qui est en elle.

Le R. P. E. Lajeunie, OP., avait bien voulu se charger de présenter les ouvrages de mariologie parus dans l'année. Trois importants travaux l'amenèrent à souligner l'interêt que présente l'étude des œuvres mariales de S. Albert Le Grand. Il ne s'agit point d'y chercher un théologien qui prouve, mais un auteur spirituel qui expose, qui suggère, qui excelle à user de l'Ecriture, moins en vérité comme d'une base de la foi, que comme d'une source d'inspiration poétique. Cependant, le travail proprement théologique dont il doit être l'objet consistera à retrouver sous les développements littéraires la trame des intuitions de foi qui font de S. Albert le Grand une autorité de poids à opposer aux détracteurs de la maternité spirituelle de Marie. C'est le mérite du R. P. Desmarais (*S. Albert le Grand, Docteur de la Médiation mariale*, Paris, Vrin 1935, 122 p.) d'avoir exploité cette veine, avec une méthode pénétrante bien que procédant un peu à priori, tandis que le R. P. Génevois, OP., s'est appliqué à étudier les procédés exégétiques du S. Docteur *(Bibl. mariale et Mariologie de S. Albert le Grand)*, et le R. P. Mellet, OP. *(La Sainteté de la Mère de Dieu*, d'après S. Albert le Grand), ses sources.

Le rapporteur a fait ressortir, d'autre part, à l'occasion de l'ouvrage de Ch. Balic : *Joannis Duns Scoti Theologiae marianae elementa*, le mérite incontestable de Scot dans la controverse médiévale sur l'Immaculée Conception. Il a enfin décerné les louanges qu'ils méritent aux deux volumes que le R. P. Dillenschneider, CSSR., a consacrés à *la Mariologie de S. Alphonse de Liguori* : c'est un ouvrage

dont l'ampleur et la profondeur font honneur à l'érudition autant qu'au tact théologique de l'auteur.

Le troisième rapport avait été confié au R. P. Bernard, OP. Il ne pouvait être question d'étudier la maternité de grâces chez S. Thomas. Mais rien ne devait être plus suggestif que de s'inspirer de la *Somme* pour définir la méthode et esquisser un plan d'études mariales. Ce point de vue a valu aux congressistes un exposé très riche et très neuf sur l'objet de la théologie mariale, sur l'esprit qui doit animer la recherche en ce qui la concerne, sur le plan d'ensemble à adopter pour un cours conforme à la IIIa Pars. Quelques idées émises ont donné lieu à une discussion qui a fait ressortir l'intérêt toujours actuel d'une étude méthodique des questions mariales.

Le R. P. Morineau a clôturé les séances du Congrès par un rapport substantiel sur la mariologie de S. Bernard. Pour lui donner toute sa valeur, il faut la situer dans l'ensemble de la philosophie de l'abbé de Clairvaux et seules des raisons de dépendance doctrinale ou d'opportunité semblent expliquer pourquoi il n'a point nommé Marie *sa* Mère, alors que le mouvement de sa pensée et de sa dévotion l'entrainaient vers cette conception de nos rapports avec elle.

Les travaux de ce Congrès seront publiés dans le Bulletin de Société (aux Editions du Cerf, Juvisy).

Publications récentes.

— Le R. P. Descoqs vient de publier le second volume de son monumental traité de théodicée (*Praelectiones theologiae naturalis. Cours de théodicée*, t. II. *De Dei cognoscibilitate*, II, Paris, Beauchesne, in-8, 926, 112 fr.). Comme le précédent, il est caractérisé par l'abondance de l'information personnellement vérifiée et le souci de la discussion approfondie, allant au fond des choses sans s'en laisser imposer par les opinions à la mode ou le nom des auteurs en vue. C'est dire qu'on aura beaucoup à prendre dans ces pages où les problèmes essentiels concernant l'existence et la nature de l'être divin sont traités avec un pareil souci de la mise au point telle que la demande l'état actuel de l'histoire et de la pensée. La première partie du volume continue à exposer et à discuter les preuves de l'existence de Dieu et s'ouvre par celles qui sont insuffisantes à elles seules, à savoir la preuve par voie d'éminence, l'argument idéologique, eudémonologique, etc. ; puis viennent des arguments mixtes, c'est-à-dire mêlés d'erreurs et de vérités : c'est ici que le P. Descoqs s'attache spécialement à discuter les doctrines de MM. Leroy, Blondel et Bergson. Suit une étude de l'athéisme quant à la possibilité et au fait, tristement illustré par les détails du plus vif intérêt donnés sur l'athéisme militant aux Etats-Unis et en Russie. La seconde partie du volume a pour objet la cognoscibilité de l'essence divine. Après un exposé préliminaire sur les notions d'*esse* et d'*ens*, est abordée la question de l'iden-

tité formelle en Dieu de l'essence et de l'existence et celle de son infinie perfection, complétée par une thèse sur la simplicité divine. La fin du volume est consacrée à la question de la connaissance par voie d'analogie. En appendice quelques compléments d'ordre polémique se rapportant au tome premier.

Il n'est guère de chapitre où même pour nos études nous n'ayons à tirer profit de cet exposé si riche, si bien documenté, si soucieux de séparer la paille du bon grain et de mettre en lumière ce que l'auteur regarde comme la vérité. Mais certaines pages s'imposent d'elles-mêmes à l'attention, en ce renouveau de doctrine augustinienne, s'opposant aux diverses variétés du thomisme sur lesquelles on trouvera d'ailleurs ici plus d'un renseignement intéressant, par exemple à propos de la valeur de Cajetan comme interprète de la pensée authentique de saint Thomas. Je signalerai avant tout les pages consacrées à l'appétit naturel de la béatitude surnaturelle, à l'inquiétude, au rôle de l'action et au sentiment de la présence de Dieu, à l'expérience mystique telle que l'invoque M. Bergson, à la notion d'infini, à l'exposé des divers systèmes sur l'analogie. La bibliographie plus ou moins exhaustive, l'exposé historique et le classement des idées, autant que la discussion elle-même très poussée, font de ce livre d'apparence massive un ouvrage du plus haut intérêt appelé à rendre les plus précieux services non seulement aux philosophes de profession mais à tous ceux qui, à un titre quelconque, ont à s'occuper des problèmes si actuels et si fondamentaux qu'il expose.

— Aux nombreux services déjà rendus par lui à la cause des études religieuses sur le XVII[e] siècle, M. Levesque, S.S., vient d'en ajouter un qui ne sera pas des moins appréciés. Il publie chez l'éditeur de Gigord : *Lettres de M. Olier, curé de la paroisse et fondateur du Séminaire de Saint-Sulpice. Nouvelle édition revue sur les autographes et augmentée de plusieurs inédits, avec un portrait et un fac-similé* (Deux volumes in-16 de XXVIII-639 et 603 pages). On sait ce que l'on peut attendre des éditions procurées par M. Levesque. Soit comme collation et établissement critique du texte, soit comme annotation, le lecteur a toute satisfaction. Tout en louant comme il le mérite le précédent éditeur M. Gamon, qui avait fait faire un progrès énorme à l'édition de ces textes, le nouvel éditeur signale dans sa préface ce qui restait à faire, c'est-à-dire ce à quoi il a donné particulièrement ses soins. D'abord retrouver les lettres absentes des recueils antérieurs et qui montent à la trentaine (sur 452, auxquelles s'ajoutent douze lettres de correspondants). Puis compléter le travail d'identification des destinataires : seules 110 lettres sont restées réfractaires à toute solution pour le destinataire ou la date. Une annotation aussi précise qu'abondante éclaire les allusions et constitue

un intéressant apport pour l'étude de la vie spirituelle et religieuse à l'époque de M. Olier, avant tout pour l'histoire de la direction. Mais du point de vue plus général, ces lettres, adressées à des religieuses et à des personnes du monde, comme à des prêtres ou à des évêques, gardent leur utilité pour la pratique de la vie intérieure et n'ont point seulement un attrait de curiosité. Elles montrent comment M. Olier s'appliquait à lui-même et inculquait aux autres, dans les diverses circonstances de la vie où ils étaient placés, les principes de la doctrine de l'Ecole française. On lira à ce sujet quelques pages intéressantes dans la préface et une table analytique développée permettra de retrouver très facilement ce qui dans ces lettres touche à tel ou tel sujet de la vie intérieure comme aussi aux divers personnages mentionnés. L'ouvrage vient à point au moment où les publications d'Henri Bremond et de M. Pourrat ont suscité un renouveau de sympathie et d'admiration pour le vénérable fondateur de Saint-Sulpice.

— J'ai rendu compte il y a quatre ans (RAM, 1931, XII, 171-173) de l'ouvrage d'ensemble publié par M. Miguel Asin Palacios sur le christianisme et l'islam (*El islam cristianizado*). Une application particulièrement importante de ces vues originales vient d'être faite par le même auteur à propos de l'un des écrivains de l'Islam les plus connus, celui que le Moyen Age latin a si souvent cité sous le nom d'Algazel. Deux volumes de cette œuvre ont déjà paru et doivent être suivis d'un troisième. Comme l'œuvre est d'un intérêt primordial pour l'histoire des doctrines ascétiques et mystiques, il convient de la signaler dès maintenant à l'attention des travailleurs (*La espiritualitad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, Maestre, in-8, 565 et 532 p., 25 pesetas chaque volume). Pour mieux situer cette doctrine M. Asin Palacios commence par une biographie précise rappelant les diverses péripéties de la carrière d'Algazel et caractérise ses rapports avec les divers savants de son temps, ses maîtres et ses adversaires, les philosophes, les théologiens et les mystiques. Deux autres chapitres préliminaires résument la dogmatique et la morale qu'il développe dans l'ensemble de ses ouvrages. On se trouve ainsi bien renseigné sur l'ensemble de l'œuvre d'Algazel et la place qu'y occupe la doctrine spirituelle dont il sera désormais exclusivement question. Celle-ci est empruntée directement à un grand ouvrage d'Algazel, l'*Ihya*, où elle est exposée dans les deux derniers tomes, III et IV. M. A. Palacios en donne une analyse détaillée, de plus en plus serrée, au point de transcrire littéralement de longs passages, permettant d'apprécier la valeur de ces développements et de pouvoir les comparer plus facilement avec les passages similaires des auteurs chrétiens. Volontairement il n'a retenu que ce qui est le bien propre de son auteur, en laissant tomber les citations du Coran ou d'autres autorités musulmanes sur lesquelles Algazel appuie ses dires et par

lesquelles il assure plus de poids à ses affirmations. A la fin de chaque chapitre, M. Asin Palacios fait les rapprochements avec les auteurs chrétiens qui sont destinés à justifier sa thèse sur les origines catholiques de cette spiritualité. On a ainsi en mains un vaste traité de spiritualité qui, pour le fond, présente la doctrine commune, telle qu'elle a été progressivement élaborée par les ascètes depuis le IVe siècle et y ajoute des applications et des particularités propres à la civilisation musulmane contemporaine de l'auteur. De là le double intérêt de cet exposé minutieux portant d'abord sur la purification de l'âme par la lutte contre les vices ou péchés capitaux, puis sur la pratique des vertus qui sont couronnées par l'abandon et l'amour de Dieu. Le volume suivant s'occupera plus spécialement de la mystique.

— Le cinquième fascicule du *Dictionnaire de spiritualité* (Paris, Beauchesne), dirigé par le P. M. Viller, SJ., vient de paraître. Il donne la suite de l'article sur saint Basile et s'arrête aux premières colonnes d'un mémoire très neuf et plein de renseignements précieux sur les Bibliothèques spirituelles dû au P. J. de Ghellinck. Comme article directement doctrinal, il n'y a guère à signaler cette fois que l'exposé du P. Buzy sur les Béatitudes évangéliques avec les diverses interprétations qu'elles ont reçues du point de vue spirituel. Cependant il y a une sorte de compensation par suite de la présence de noms de première importance dans la nomenclature et tout à fait représentatifs de grandes écoles de spiritualité : saint Benoît, par dom Schmitz, dom P. de Puniet et dom Mähler ; saint Bernard, par dom Le Bail ; Bérulle, par M. Molien qui donne également quelques pages sur les bénédictions. Chacun de ces initiateurs est l'objet d'études très amples et bien au courant des problèmes qui se discutent aujourd'hui à leur sujet. Comme articles d'histoire, à signaler encore celui sur les Bégards hétérodoxes, par M. Vernet, et celui sur les béguins, béguines et béguinages du P. J. van Mierlo. Le même a écrit l'article sur Béatrice de Nazareth. Dans la foule des autres notices biographiques, je signalerai seulement quelques-unes des plus importantes : Baudrand, par le P. Monier-Vinard, Beaudenom, par M. Boucher, Bède, par M. Vernet, Benoît d'Aniane, par dom Bergeron, Benoît XIV, par le P. Hertling, Benoît de Canfeld, par le P. Candide, Bernardin de Sienne, par le P. Heerinckx, Bernières-Louvigny, par M. Heurtebize, Besoigne, par M. Carreyre, Besozzi, par le P. de Colciago.

— M. A. Levasti, dont j'ai signalé jadis les deux volumes d'anthologie sur les Mystiques de tous pays, vient d'achever la publication d'un ouvrage similaire sur les mystiques italiens du XIIIe et du XIVe siècle (*Mistici dsl duecento e del trecento*, Milan, Rizzoli, in-12, 1025 pages, avec douze illustrations). Il s'est placé à un point de vue particulier qu'il ne faut point négliger si l'on veut apprécier justement

son œuvre. Il ne s'est point proposé de donner des extraits de tous les spirituels de ces deux siècles, — il s'agit en effet ici de mystiques au sens large, — mais seulement de ceux qui ont écrit en prose et pour lesquels il a trouvé, si leurs œuvres étaient originairement en latin, des traductions antérieures au XVI[e] siècle et le plus souvent contemporaines. Cela d'ailleurs a compliqué sa tâche, car il lui a fallu fouiller dans les bibliothèques pour découvrir des manuscrits inconnus ou comparer les textes édités avec ceux que lui faisaient connaître ses recherches, et se livrer à un travail de collationnement qui lui a permis souvent d'améliorer les textes connus. L'inconvénient du système est d'abord d'écarter toutes les œuvres écrites en vers et aussi de passer sous silence des traités importants qui n'ont pas été traduits en italien avant le XVI[e] siècle. Toutefois l'inconvénient n'est pas grave si l'on se souvient qu'il ne faut pas chercher dans ce livre une histoire de la mystique italienne à cette époque, mais seulement quelques-unes des pages les plus caractéristiques qu'elle a inspirées. Et de fait à travers ces vingt-deux auteurs qui vont d'Innocent III, l'auteur du *De contemptu mundi*, jusqu'à Simone da Cascina, dominicain peu connu, mort vers 1412, on entend, peut-on dire tous les échos de l'âme à la recherche de Dieu et tous les enseignements développés par les ascètes et les prédicateurs sur les moyens d'y arriver. La place capitale dans cette anthologie est, comme il convient, prise par la mystique franciscaine, avec saint François, frère Égide, Jacopone, saint Bonaventure, Jacques de Milan, sainte Angèle de Foligno, Hugues Panziera, les auteurs anonymes des *Fioretti* et des *Méditations* sur la vie du Christ (d'ailleurs sur ce dernier ouvrage, M. Levasti marque assez fortement son opposition aux principales conclusions du P. Fischer, soit pour la priorité du texte italien, soit sur la composition des diverses parties et notamment la revendication pour saint Bonaventure de la méditation sur la Passion). Mais les auteurs dominicains ne sont pas négligés et des pages assez nombreuses sont empruntées à Domenico Cavalca, Jourdain de Pise ou de Rivalto, Passavanti, sainte Catherine de Sienne; d'autres auteurs appartenant à des courants différents de spiritualités sont également représentés, comme le P. Simone da Cascia, dont l'*Ordine della Vita Christiana* est ici intégralement reproduit. De même saint Jean Colombini et Don Giovanni dalle Celle, religieux de Vallombreuse. L'on n'a pas ici affaire à des pages choisies : dans la mesure où il le peut, M. Levasti donne soit des opuscules entiers soit du moins des chapitres complets, en élaguant ce qui serait pure répétition.

A la fin du livre on trouvera pour chacun de ces auteurs une brève notice historique soigneusement élaborée, avec l'indication des sources utilisées pour l'établissement du texte, notamment des ma-

nuscrits dont quelques-uns n'avaient pas été signalés jusqu'ici. L'annotation comprend surtout l'indication des références bibliques et la justification, quand il y a lieu, du texte adopté ou le signalement des variantes intéressantes. Une introduction d'une soixantaine de pages dégage, avec une grande hauteur de vue et un sentiment aigu des nuances la signification intime de ces pages : après avoir revendiqué la valeur de cette mystique en elle-même, contre certaines appréciations trop défavorables de critiques mal préparés à juger ce genre d'écrits, si différents de la littérature profane, M. Levasti s'attache à caractériser ce qu'apporte de particulier chacun des auteurs dont il a reproduit les extraits. Ce sont des pages à la fois brillantes et pénétrées d'une estime profonde pour le mysticisme authentique et l'aide qu'il nous donne pour nous élever au-dessus du temporel et faire dans la vie à ce véritable idéalisme la place qui lui revient. Cet ensemble qui fait revivre, avec toute la fraîcheur que lui donne l'italien du XIIIe et du XIVe siècle, si spontané et si musical, si simple et si concret, le mouvement religieux intense qui s'est développé alors dans les cités de la péninsule mérite le meilleur accueil et représente un service non négligeable rendu à nos études. F. C.

— La Collection *Verbum Salutis* (Beauchesne éditeur) s'accroît d'un précieux commentaire des Epîtres de la Captivité (Colossiens, Philémon, Ephésiens, Philippiens). Le nom du commentateur, le R. P. Joseph Huby, en garantit suffisamment la valeur. On sait que cette série des Epîtres est particulièrement riche d'enseignements qui concernent la spiritualité. L'index alphabétique permet de s'y référer sans peine. Doctrine du Corps mystique, idée de la perfection, aspects divers de la charité, de la joie spirituelle, de l'union au Christ s'y détachent entre plusieurs autres notions importantes. La plénitude et la précision de l'exégèse (voir par exemple Colos. III, 5-17, Ephes. IV, 1-20, Philip. III, 12 seq.) avivent notre impatience de posséder bientôt le commentaire des grandes Epîtres sous une forme également maniable, lumineuse et chaude.

— Nous nous contentons de signaler qu'une seconde édition de l'ouvrage si apprécié (cf. RAM 1934, p. 316-317) de M. André Letousey : *L'Evangile règle de vie*, vient de paraître (chez Desclée De Brouwer) revu et complété, orné de dessins de Pierre Perrin.

M. O.-G.

Spiritualité liturgique.

Les commentaires spirituels et liturgiques sur les Psaumes ne manquent pas, et ces dernières années en ont vu paraître d'excellents comme celui de Dom A. Miller OSB dans la collection liturgique Ecclesia Orans (Fribourg, Herder, 1920) ; celui du P. Hugueny sur les *Psaumes et Cantiques* d'abord du Petit Office de la Sainte-Vierge

(1920), puis, les années suivantes, en quatre volumes sur ceux du Bréviaire romain suivant l'ordre des jours de la semaine ; ou encore celui très bref, mais très substantiel, de M. Van der Heeren. Et malgré cette heureuse abondance, les deux gros volumes du R. P. Dom de Puniet, OSB (*Le Psautier liturgique à la lumière de la tradition chrétienne*, Paris, Desclée, 1935, in-8°, 874 et 900 pp.) seront partout les bienvenus et ne feront pas double emploi avec ce que nous avons déjà. L'auteur, bien connu par ses travaux liturgiques et en particulier par son savant commentaire sur le *Pontifical romain* (2 vol., Paris, Desclée, 1930-31), n'entend pas faire ici œuvre d'érudition et d'exégèse critique, et par là son commentaire se distingue nettement de celui, non moins étendu, que le P. J. Calès imprime en ce moment chez Beauchesue à Paris. Tout en tenant compte, naturellement, des corrections au texte de la Vulgate imposées par l'original hébreu, le P. de P. veut avant tout nous faire pénétrer dans ce qu'on pourrait appeler « l'âme chrétienne du Psautier » et nous aider par là à le réciter ou le chanter en union avec toute la tradition chrétienne. Il y a remarquablement réussi. Entrant moins que le P. Hugueny, par exemple, dans le détail du texte, il a le grand avantage de mettre très bien en lumière la pensée dominante de chaque psaume. La dédicace de l'ouvrage au Christ Rédempteur et le rappel, en tête de l'introduction, des paroles de Pie X dans sa Constitution *Divino afflatu* sur l'image du Christ Rédempteur *adumbrata studiose* dans tout le Psautier, marquent bien la place très large qui est faite dans ce commentaire à la personne du Christ et le mot de « liturgique » inséré dans le titre annonce le recours constant qui y est fait à leur emploi dans la liturgie pour éclairer le sens traditionnel des divers psaumes. J. de G.

— Le Docteur Denys Gorce qui a pris à cœur d'intéresser les Laïques aux questions théologiques et patristiques vient de commenter, sous forme de méditations très personnelles, le Psaume 118. A qui lira cet ouvrage, *Le Drame du Salut et la Parole de Vie (Soliloques sur le Psaume 118,* Beauchesne, 1935, in-8°, 263 p.), il apparaîtra que les occupations professionnelles les plus absorbantes ne sont pas incompatibles avec la lecture si nourrissante des Saints Livres. On remarquera que l'auteur, familier pourtant avec les Pères de l'Eglise, a voulu ici s'inspirer presque exclusivement de l'Ecriture. Souhaitons que son exemple engage beaucoup de « pieux laïcs » sur les traces de ceux du Grand Siècle, dont le Docteur Gorce recueille avec piété la tradition.

M. O.-G.

BIBLIOGRAPHIE (1)

(*Toutes les publications sans indication de date sont de 1935*)

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Mennessier I. — Notes de Théologie Spirituelle. — VS, juill., Sup., 56-64.

Sur la définition de la Théologie ascétique.

De Bruyne E. — Réflexions sur les méthodes de la morale. — *Rev. Néo-Scol. Phil.*, 1935, 38, 192-212

Berrueta. — Lo cientifico en la espiritualidad. — VSo, oct. 1935, 265-269.

Heerinckx J. — Conspectus bibliographicus theologiae spiritualis a. 1931-1934 (continuatio). — *Antonianum*, 1935, 3, 413-456.

Muyldermans J. — Répertoire de pièces patristiques d'après le catalogue arménien de Venise. — *Muséon*, XLVII, 265-292.

Vives J. — Bibliografia hispanica de ciencies historico-ecclesiastiques. — *Analecta sacra Tarraconensia*, 1934, 169-238.

Lemay H. — Histoire et évolution de la bibliographie minorite dans l'Ordre de S. François jusqu'à nos jours. — *France francisc.*, 1934, XVII, 279-308.

Nieto A. — Adiciones a los « Escritores franciscanos de la Provincia de Cartagena ». — *Arch. Ibero-americano*, 1935, 76-102.

P. 96 : Compendio breve de la Oracion mental, por el Fr. Buenaventura Acosta.

II. — PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.

Waschsmann A. Das Religiöse im Gesamtablauf des Seelischen. — Paderborn, Bonifacius-Druck., in-8, 156 p.

(1) Les revues plus souvent citées sont signalées ainsi qu'il suit : EC : *Etudes carmélitaines*; EF : *Etudes franciscaines*; M : *Manresa*; MC : *Monte Carmelo*; MST : *Mensajero de Santa Teresa*; NRT : *Nouvelle revue théologique*; OGE : *Ons geestelijk erf*; OGL : *Ons geestelijk leven*; RS : *Recrutement sacerdotal*; RSR : *Recherches de science religieuse*; RT : *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*; SC : *Scuola Cattolica*; SZ : *Stimmen der Zeit*; VC : *Vita cristiana*. VS : *Vie Spirituelle*; VSo : *Vida Sobrenatural*; ZAM : *Zeitschrift für Aszese und Mystik*. Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Valette F. — Religion et Vie : une théorie activiste de la sainteté. — *Rev. Thom.*, 1935, 515-536.

Critique l'ouvrage du Dr. Rademacher : Religion und Leben. Cf. RAM., 306-308.

Feuling D. — Gesundes religiöses Leben. — *Benedikt. Monatschrift*, 1935, 7/8, 310-318 ; 9/10, 337-345.

Fassbender M. — Altchristlichaszetisches Lebendideal und neuzeitlich-hygienische Lebensreform. — ZAM, 1935, 3, 165-189.

Goodier A. — The Inner Life of the Catholic. — Londres, Longmans et Green, 1933, XVI-174 p.

O'Connor W. R. — The Mystical Body of Christ : Reality or Metaphor. — *Irisch Eccles. Record*, Aug. 136-158.

Mura. — Naturaleza del Cuerpo Mistico de Jesucristo. — VSo, 1935, oct., 241-253.

Un Vecchio Maestro dei Novizi. — I gradi della perfezione. — VC, 1935, 5, 414-425.

Baudouin Ch. — Introduction à une science du caractère. — *Journal de Psychologie*, mai-juin 1935, 402-417.

Rappe J. - De la direction spirituelle. — *Rev. Eccl. de Liège*, t. 26, 1934-1935, 399-402.

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Flew R. N. — The Idea of Perfection in Christian Theology. — Oxford, Oxford University Press, 1934, in-8, XV-422 p.

Cohausz O. — Einige Rundbemerkungen zum Vollkommenheitsstreben. — *Theol.-Prakt. Quartalschr.*, t, 88. 1935, 225-237 (continuatio). II. Die christliche Vollkommenheit als Liebe.

Soiron Th. — Glaube, Hoffnung und Liebe. Ein Buch über das Wesen christlicher Frömmigkeit. — Regensburg, F. Pustet, 1934, in-8, 203, M. 3, 30.

Mollard G. — Le problème de l'unité de l'espérance. — *Rev. Thom.*, 1935, 196-210.

Pieper J. — Ueber die Hoffnung. — Leipzig, Hegner, 97 p., M. 2, 50.

Sander R. — Furcht und Liebe im palästinischen Judentum. Greifswalder theol. Diss. — Stuttgart, Kohlhammer, XVI, 154 p., M. 9.

Kilwardby R. — Uber die Möglichkeit der natürl. Gottesliebe. — *Div. Thomas* (de Plaisance), 3, 306-319.

Mageean R. — The Christian Virtues. VIII Fortitude. — *Irisch Eccl. Record*, 1935, 614-626.

Schmidt K. D. — Die Gehorsamsidee des Ignatius von Loyola (Conf.). — Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1935, in-8, 40 p., M. 1, 80.

Régamey P. — La componction du cœur. — VS, juill., Sup., 1-16; sept., Sup., 65-85; oct., Sup., 8-21; nov., Sup., 86-99.
Perardi G. — Virtù e peccato. I. Virtù teologali e virtù cardinali. I'. Beatitudini; peccati e vizi, novissimi. — Turin, Berruti, in-8, 495 et 496.
Varillon F. — Culture humaine et renoncement chrétien. — *Etudes*. 1935, t. 223, 151-170.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Vallaro S. — De natura capacitatis intellectus creati ad videndum divinam essentiam. — *Angelicum*, 1935, 2, 192-216.
Lindquist S. — Mystikens väg och mål. En religionpsykologisk studie till kristen och u'omkristen mystik. — *Kyrkohistorisk aarskrift*, Stockholm, 1934, XXXIV, 5-216.
Rahner H. — Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Glaübigen. — *Zeitsch. für Kath. Theol.*, 3, 333-418.
Guernica J. de. — Introducción a la mística franciscana, 2e édit. — Concepción (Chili). La Internacional, 1933, in-8, 322 p.
Aramendia J., CMF. — Las oraciones afectivas y los grandes maestros espirituales de nuestro sigle de oro. — MC, 36, 345-352; 387-397.
Legrand A. — Directio ad Praxim Orationis simplicitatis. — *Collationes Brugenses*, juillet 1935, 277-282.
Arintero. — Les frutos del Espiritu Santo y las Bienaventuranzas. — VSo, oct. 193q, 254-263.
Ranwez E. — Le don de Sagesse. — *Coll. Namurc.*, 29, 329-342.
Garrigou-Lagrange R. — Le premier regard de l'intelligence et la contemplation. — VS, oct., 5-28.
Richstätter P. — Lourdes im Lichte der mystischen Theologie. — *Pastor bonus*, 1935, 46, 33 42.
Bruno de Jésus-Marie. — Wahre und falsche Mystik. — *St. Lukas*, 1935, 3, 32-43.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

Kother Fr.-X. — Die alleinseligmachende Kirche. — Kevelaer, Becker, 24 p., M. O., 30.
Kother Fr. X. — Kann jeder nach seiner Fasson selig werden? — Kevelaer, Becker, 24 p., M. O, 30.
P. M. — Azione di grazie. — VC, 1935, 4, 425-438.
Vialle L. — Prestige de la douleur. — *Journal de Psychologie*, mai-juin 1935, 355-402.

Willburger A. — Das betrachtende Gebet im Religionsunterricht. — *Rottenb. Mon.*, juil, 289-297.
Küven K. — Seele in Erwartung. Geistliches Stundenbuch. — Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1934, in-8, 178 p.
Lauenroth Chr. — Die Heilige Stunde. — *Theolog.-Prakt. Quartalsch.*, 1935, 88, 370-374.
Eschlimann J. A. — La Prière dans Saint-Paul. — Lyon, Bosc et Riou, 1934, in-8, 160 p.
Wilmart A. — Un livret de prières provenant de la chartreuse de Trisulti. — *Ephem. Lovan.*, 1935, IX, 28-45.
Ubillos G. — Los Ejercicios de San Ignacio para ocho dias. — Bilbao, El Mensajero del C. de J.
Socche B. — Gli Esercizi di S. Ignazio dal Vangelo e dai Santi Padri, per dieci giorni. — Vicenza, 1934, in-8, 574 p., L. 12.
Lotz J. B. — Die ignatianische Betrachtungsmethode im Lichte einer gesunden Wertlehre. — ZAM, 1935, 10, 112-123.
Crexans R. — El segundo preambulo de la meditación del Reino de Cristo. — M., 1935, 43, 225-231.
G. Salet, — Le Christ notre vie. — *Nouv. Rev. Théol.*, 1935, 8, 785-810.
Bernard R. — Le Christ lumière des âmes. — VS, oct., 29-44.
Aramendia. — Un atajo admirable de contemplation, VSo, oct, 1935, 272-282.

La dévotion à la Ste Vierge.

Miller J. — Die Marianischen Congregationen vor der Bulle « Omnipotens Dei ». Ein Beiträg zu ihrer Charakteristik. — *Arch Hist. SJ*, 1935, 2, 252-267.

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Orlandis R. — Arte e ideal. Mas preliminares al estudio de la elección. — M., 1935, 43, 193-224.
Masure E. — La perfection exigée par le Sacrifice de la Messe. — VS, septembre, 113-124.
Hendrickson T. — The Ideal of the Priesthood in the « Imitation of Christ ». — *The Ecclesiastical Rev.*, 1935, XCIII, 4, 336-345.
Brillet G. — La perfection exigée par le ministère des âmes. — VS, septembre, 125-140.
Oppenheim Ph. — Symbolik und religiose Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum. Vornehmlich nach Zeugnissen christicher Schrifsteller der Ostkirche (Theologie des Ostens, Heft II). — Münster, Aschendorff, 1932, XXVI, 187, M. 9, 45.

Bruno de J.-M., **Jean-Marie de l'E.-J. Elisée de la Nativ.** — La Vie carmélitaine. — Desclée De Brouwer, 1935, X-208.

Levati L. M. et **Gatti E. M.** — Menologio dei Barnabiti. T. VI : Giugno. T. VII : Luglio. — Gênes, Ist. Derelitti, 1934, in-8, 339 et 314 p.

Chautard J. B. — Les cisterciennes trappistines. 2e édit. — Gembloux, J. Duculot, 1934, in-16, 62 p., 5 fr.

Presse A. — Les Moniales cisterciennes réformées. — *Rev. Mabillon*, 1935, XXV, 30-40.

Schmitz P. — Familienseelsorge. — *Theol.-Praktische Quartalschrift*, 1935, 1, 2, 269-281,

Conry JP. — Holiness among Laity. — *Eccl. Review*, 93, 143-161.

VII. — HISTOIRE.

1. — Textes.

Stählin O. — **Clemens Alexandrinus**. Tome IV de l'édition de Berlin (Die Griechischen Christl. Schrifsteller, t. 39). Tables. — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1934, M. 15,30.

Butler C. — **S. Benedictus** : Regula monachorum. Ed. critico-practica. 3e édit. — Fribourg, Herder, XXIV, 220 p., M. 2.

Schmitz Ph. — « Visions » inédites de S. **Elisabeth de Schoenau**. — *Rev. Bénéd.*, 1935, 2, 181-183.

Leo von Assisi. — Der Spiegel der Vollkommenheit oder der Bericht über das Leben der hl. Franz von Assisi. Nach der cat. Urschrift dt. v. W. Rüttenauer. Mit e. Nachw v. R. Guardini. — Leipzig, Hegner, 1935, in-8, 251 p., M. 5,50.

Thomas d'Aquin S. — Somme théologique. La vertu. T. II, Trad. par R. Bernard. — Paris, Desclée et Cie, 1935, in-16, 516 p., 13 fr.

Wermald F. — De Passione secundum **Ricardum**. — *Laudate*, 1935, XIII, 37-48.

Méditations en anglais attribuées à Richard Rolle de Hampole.

Eckard. — Opera latina. I. Super oratione dominica edidit **R. Klibansky**. II. Opus tripartitum, Prologi edidit **H. Bascour** O. S. B. — Leipzig, Meiner, 1934-1935, XII-40, M. 3,50.

Naumann L. — Ausgewählte Predigten Johann **Taulers** (Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen. Fasc. 127). — Berlin, W. de Gruyter, 1933, in-8. 62 p.

Basabe E. — Un Directorio inedito de Ejercicios. — M. 1935, 43, 244-257.

Etude et texte. Ce Directoire des Exercices, dont le mss. se trouve à Bruxelles, aux « Archives du Royaume », date vraisemblablement de la fin du XVIe s.. et a pu servir à la rédaction du Directoire officiel.

Marie de l'Incarnation. — Ecrits spirituels et historiques, publiés par Cl. **Martin** et A. **Jamet**. T. III. — Paris, Desclée et Cie, 1935, in-8, 417.

Rasi F. — Lettere inedite di un mistico benedittino del sec. XVII, IV. Dell'aridità dello Spirito. — VC, 1935, 4, 439-453.

Bérulle P. de. — Le grandezze di Gesù. Versione italiana del sac. M. **Andreoletti**. — Milan, Vita e pensiero, in-8, XXII-455.

Dom John Chapman. — The spiritual Letters edited with an Introductory Memoir by dom R. **Hudleston**. — Londres, Sheed and Ward, in-8, 314.

Bouscaren P., SJ. — The Spiritual Autobiography edited by the late W. Horsby SJ. — New-York, Bruce, in-12, IX-147.

II. — Documents et Travaux

Allo E-B. — S. Paul : Première Epître aux Corinthiens. Introd., texte, trad. et comment. — Paris, Lecoffre, 1935, CIV-516, 100 fr.

Schumacher H. — Kraft der Urkirche. Das « Neue Leben » nach den Dokumenten der ersten zwei Jahrhunderte. — Fribourg-en-B., Herder et Cie, 1934, in-8, X, 171 p.

Muyldermans J. — Miscellanea armeniaca. — *Muséon*, XLVII, 293-296.

A propos de textes d'Evagre.

Merlin S. — S. Augustin et la vie monastique. — Albi, Imp. des Orphelins, 1934.

Anspach A.-E. Dr. — Patrologia latina. S. **Isidori Hispalensis** Episcopi commonitio ad sororem. — *Religion y Cultura*, 31 juil., août-sept.-oct. (suppl.).

Rücker A. — Eine Anweisung für geistliche Uebungen nestorianischer Mönche des VII Jh. — *Oriens Christianus*, 1934, IX, 189-207.

Heintjes J. — Een onbekende leeraar van ascese en mystiek : **S. Maximus Confessor**. — *Stud. Cath.*, 1934-1935, 11, 175-200.

Franck P. — Der Strafkodex in der Regel **S. Benedicti**. — *Benedikt. Monatschrift*, 1935, 9/10, 380-388.

Lenghart M. — La théorie de la contemplation mystique dans l'œuvre de **Richard de Saint-Victor**. — Paris, Alcan, XXXII-72, 12 fr.

Kreh K. — Die *Carta Caritatis* des **hl. Stephan** und die Filiation. — *Cist. C.*, 1935, XLVII, 33-43.

Mac Nabb V. — The Authorship of the **Ancren Riwle**. — *Arch. Frat. Praedic.*, 1934, IV, 49-74.

Moustier B. du, — Carthusian Inspiration in the **Ancren Riwle**. — *Pax*, 1935, XXV, 37-41.

Moustier B. du. — The **Ancren Riwle** and the Contemplative Prayer. *Pax*, 1935, XXV, 59-62.

S(itwell) Dom F. G. — The Mysticism of the **Ancren Riwle**. — *Ampleforth Journal*, 1932, XXXVII, 194-202.

Wilmart Dom A. – Eadmeri cantuariensis cantoris nova opuscula de sanctorum veneratione et obsecratione. — *Rev. des Sc. relig.*, 1935, XV, 184-192.

Couneson Dom S. — **Sainte Gertrude** dans la spiritualité de notre temps. — *Rev. Lit. et Monast.*, 1935, 304-313.

A. Gemelli. — Le Message de S. **François d'Assise** au monde moderne, traduit de l'italien par Ph. Mazoyer. — Paris, P. Lethielleux, 1935.

Gratien, OMCap. — Les Opuscules de **Saint François d'Assise**. — Paris, Librairie Saint-François, 1935, in-16, XVIII-182, illust. de G. Sassetta.

Valenti J. J. — Dues crisis en la vida de **Ramon Lull**. — Palma de Mallorque, édit. *La nostra terra*, 1934, in-4, 20 p.

Wiersszowski H. — **Ramon Lull** et l'idée de la Cité de Dieu. — *Estudis franciscans*, 1935, XLVII, 87-110.

Olschki L. — Sacra doctrina e theologia mistica. Il canto XXX del *Paradiso*. — GD, 1935, XXXVI, 1-23.

Nelis H. — **Hadewich** a-t-elle écrit avant 1250 ? — *Rev. Belge de Phil-Hist.*, 1934, 3-4, 641-655.

L. Van den Bossche. — Les Primitifs flamands furent-ils des mystiques ? — *Cité chrétienne*, septembre, 603-605

Grundmann H. — Religiose Bewegungen im M.-A. Untersuchungen über d. geschichtl. Zusammenhänge zwischen d. Ketzerei, d. Bettelorden und relig. d. Frauenbewegung im XII, u. XIII Jh. und über d. geschichtl. Grundlagen d. deutschen Mystik. — Berlin, Ebering, 510 p., M., 19, 20.

Zippel W. — Die Mystiker und die deutsche Gesellschaft de 13 u. 14. Jh. Düren, Diss-Buchdruckerer, M. 3.

Eis G. — Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik. Untersuch. und Texte (German. Studien Fasc. 161). — Berlin, Ebering, 1935, in-8, 398 p., M. 16.

Boeckl L. — Die Bedingtheiten der deutschen Mystik des M.-A. — Festgabe für M. Grabmann, 1011-1020 (Münster, Aschendorff).

Spiess E. — Ein Zeuge mittelalterlicher Mystik in der Schweiz. — Rorsbach, Weder, 382 p., M. 10.

Schoemann J. B. — Um die fruchtbarste Frage heutiger **Eckhart**-Forschung. — SZ, 1935, 129, 1-11.

Piesch H. — Meister **Eckeharts** Ethik. — Lucerne, Vita Nova Verl., XV, 183 p.

Jürgens H. — Meister **Eckehart**. Der Gottesfreund vom Rhein. — Gettenbach, Lebensweiser-Verl., 48 p., M. 2.

Oltmanns K. — Meister **Eckhart**. — Francfort-sur-le-Mein, Klostermann, 213 p., M. 6,50.

Müller M. — Das Seelenfünklein in Meister **Eckharts** Lehrsystem und die Stellungnahme Skotisten. — *Wiss. Weisheit*, 1935, 169-216.

Büttner H. — Meister **Eckeharts** Schriften, 2e éd. - Iéna, E. Diederichs, 1934, in-8, 314 p., M. 3,80.

Greiner M. — **Heinrich Seuse** : das Büchlein der Ewigen Weisheit (en all. moderne). — Leipzig, Insel-Verl., 79 p., M. 0,80.

Planzer D. — Das *Horologium sapientiae* des sel. **Heinrich Seuse** OP. Studien zu einer kritischen Ausgabe auf Grund der Hss. — Fribourg, Imprimerie Saint-Paul, 1934.

Planzer D. — Gab es eine gekürzte Redaktion des lateinischen *Horologium Sapientiae* des sel. **Heinrich Seuse** OP. — *Divus Thomas* (Fribourg), 1935, XIII, 78-94.

Reuss J. — Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des **Johannes Duns Scot**. — ZKT, 1934, 1-39, 208-242.

Egenter R. — Die Idee der Gottesfreundschaft im 14 Jh. — Festgabe für M. Grabmann, 1021-1036 (Münster, Aschendorff).

Meersseman G., OP. — La défense des Ordres mendiants contre Richard Fitz Ralph par **Barthélemy de Bolsenheim** OP. (1537). — *Archiv. Fratrum Praed.*, 5, 124-173.

Moeder **Juliana**, kluizenaresse te Norwich. Jesus'mystieke moederschap. — *Studien*, 1934, LXVI, 360-368.

Assemaine E. — L'auteur de l'Imitation et la tradition manuscrite. — VS, oct., Sup., 36-49.

A propos de l'article de E. Malbois (cf. RAM, 1935, 326). Réfute spécialement l'hypothèse de A. Loth relative au ms. du Cabinet des Estampes et annonce un travail d'ensemble confirmant les vues de dom J. Huyben.

Vansteenberghe E. — Un « programme de vie » de la fin du moyen-âge. Le « *de exercitio proficientium* » de **Pierre d'Ailly**. — Festgabe für M. Grabmann, 1231-1246 (Münster, Aschendorff).

Monnoyeur J.-B. — La doctrine de **Gerson**, augustinienne et bonaventurienne. — EF, 1934, 690-697.

Blondeel E. — L'influeuce d'**Ubertin de Casale** sur les écrits de S. Bernardin de Sienne. — Assise, Col. S. Laurentii, 44 p.

Parmentier R. A. — Een Noordnederlandsch devotieboekje van 't jaar 1557. — Handelingen van het genootschap : Société d'Emulation, te Brugge, 1935, LXXVIII, 1-47.

Fidèle. — **François d'Osuna** et le *Rosetum* de Monbaer. — EF, 1934, XLVI, 644-661.

Fidèle. — La doctrine ascétique de **François d'Osuna**. — EF, 1935, 418-435.

Portillo del E. — El instituto de la Compañia de Jesús, y sus primeras ediciones. — *Archivum Histor.* SJ., 1935, IV, 44-67.

Dudon P. — Certaines pages des *Exercices* dépendent-elles de S. Vincent Ferrier ? — *Archivum Historicum*, SJ,, 1935, IV, 102-110.
Dominguez Berrueta J. — Santa **Teresa** de Jesús. — Madrid, Espasa, 1934, in-8, 328 p.
Bonnard M — Les influences réciproques entre **Ste Thérèse de Jésus** et S. **Jean de la Croix**. — *Bull. Hisp.*, 1935, XXXVII, 129-148.
Crisogono de Jesus Sacramentado. — **San Juan de la Cruz**. El Hombre ; el Doctor ; el Poeta. — Barcelone, Edit. Labor, Pro Ecclesia et Patria, 1935, in 8, 249 p.
Claudio de J. Crucificado OCD. — Originalidad de la doctrina de **S. Juan de la Cruz** — MC, 36, 353-361 ; 402-407.
Bertini G. — Santa **Caterina** de 'Ricci. Con lettere inedite della santa. — Florence, Edit. Fiorentina, 1935, in-16, XIX-446 p., L. 13.
Wilmart A. — Une lettre sur les Cathares du Nivernais. — *Rev. Bénéd.*, 1, 1935, 72-74.
Godefroy P., OMCap. — Le P. **Archange Ripaut** et les Capucins dans l'affaire des Illuminés français, EF, 47, 346-356 (à suivre).
Kiesler B. — Die Struktur des Theocentrismus bei **Pierre de Bèrulle** und **Charles de Condren** (Berlin, Phil. Diss. 1935). — Berlin, Triltsch et Huter, 1934, in-8, 87 p.
Dagens J. — « L'état des grandeurs de Jésus » de **Bérulle**. — VS, Oct., sup., 1-7.
Desgrippes G. — Etudes sur **Pascal** : de l'automatisme à la foi. — Paris, Téqui, 1935, IX, 136 p.
Florand Fr. — La doctrine spirituelle de **Chardon**. — VS., Juil. sup., 17-55 ; Sept. sup., 85-96 ; Oct., sup., 22-35 ; Nov., sup., 100-120.
Ancel A. — Les degrés de la vie spirituelle d'après le P. **Chevrier**. — VS., Oct., 45-64.
Romeissen M. — Katholicismus als Mystik bei **Léon Bloy**. — Leipzig, Hirzel, 68 p., M. 3.
Engelhardt V. — Kirche in der Zeit. Einfuhrung in das Kath. Geistesleben der Gegenwart. — Berlin, Thomas-Verl., 74 p.
Algermissen K. — Germanentum und Christentum. Ein Beitr. zur Geschichte der deütschen Frommigkeit. — Hanovre, G. Jiessel, 1935, in-8, XIV, 440, M. 6,30.
Pantelakis E. — Le monastère du Sinaï. — *Irénikon*, 1935, XII, 3-33.
Malendres M. — Particules. Dietari d'imatges mistiques, — Tarragone, J. A. Guardias, 1934, in-12, 235.
Hertling L. — Materiali per la storia del processo di canonizzazione. *Gregorianum*, 1935, 170-195.
Schepens P. — Pour l'histoire de la prière *Anima Christi*. — *Nouv. Rev. Théol.*, 7, 1935, 699-710.

Mugler E. — Gottendienst und Menschenadel. Die sittliche Idee im Kampfe um ihre Selbstbehauptung innerhalb der israelitisch-Jüd. und christ. Religionsgeschichte. Buch 5. Rom und Luther. — Franck Stuttgart, Frommann, VIII, 196 p., M. 3, 30.

Maude M. — Who were the **B'nai Q'yâma**. — *Journal of Theol. Studies*, 1935, XXXVI, 13-21.

Hoffmann E. — Platonismus und Mystik im Altertum. — Heidelberg, Winter, M. 8.

Festugière A. J. — Les mystères de Dionysos. — *Rev. Bibl*, 1935, 192-211, 366-396.

Henry P. — **Plotin** et l'Occident. (Spicilegium sacrum lovanience Fasc. 15). — Louvain, 1934, in-8, 291 p.

Weinrich F. — Die Liebe im Buddhismus und im Christentum. — Berlin, Töpelmann, 1935, IX-115, M. 5.

TABLES DU TOME XVI

1. — TABLE GÉNÉRALE DES MATIÈRES

ARTICLES, NOTES ET DOCUMENTS

Cavallera F. — Un exposé sur la vie spirituelle et monastique au IV[e] siècle 132-146
Cavallera F. — Le Ms 277 de la Bibliothèque publique de la ville de Toulouse et l'Aa toulousaine 299-303
Dahmen P. — Trois lettres spirituelles inédites de Robert de Nobili 180-185
Guibert J. de. — Médiocrité spirituelle 113-131
Guibert J. de. — Vie sacerdotale, Vie religieuse et Perfection. Comment se pose la question 231-251; 381-397
Olphe-Galliard M. — L'automatisme dans la vie spirituelle. A propos de livres récents 3-28
Olphe-Galliard M. — Vie contemplative et vie active d'après Cassien 252-288
Olphe-Galliard M. — Les sources de la Conférence XI de Cassien 289-298
Pottier A. — Rigoleuc ou Lallemant ? 333-350
R. A. M. — Quatre lettres inédites du P. Louis Lallemant 225-230
Umile da Genova. — Le traité des sept degrés de l'amour de Dieu de Tommasina Fieschi 29-86
Umile da Genova. — La vénérable Battistina Vernazza. 147-179
Umile da Genova. — L'opus catharinianum et ses auteurs 351-380
Valensin Al. — La spiritualité ignatienne 186-197

COMPTES RENDUS

Capéran L. — Le problème du salut des infidèles : I. Essai historique ; II. Essai théologique (**F. Cavallera**) 95-96
Chérel A. — Fénelon ou la Religion du pur amour (**M. Olphe-Galliard**) 399-401
De Meeulemeester. — Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes (**M. Viller**) 92-94

Ignatii de Loyola (S.) — Constitutiones Societatis Jesu, tomus I : Monumenta Constitutionum praevia (**J. de Guibert**) 198-201
Lindworsky J. — Psychologie der Aszese (**M. Olphe-Galliard**) 404-406
Lingenheim (J.). — L'art de prier. Essai sur la rhétorique divine de Guillaume d'Auvergne (**M. Viller**). 304-306
Massoulié A. — Méditation de S. Thomas (**M. Olphe-Galliard**) 399-402
Monier-Vinard H. — Pierre de Clorivière, de la Compagnie de Jésus (**M. Viller**) 402-403
Pelt J.-B. — La vérité sur Catherine Filljung, fausse mystique (1848-1915), (**J. de Guibert**) 201-207
Rademacher A. — Religion et Vie (**M. Olphe-Galliard**) .. 306-308
Roton, dom Placide de. — Les habitus. Leur caractère spirituel (**M. Olphe-Galliard**) 309-311
Schuhl P.-M. — Essai sur la formation de la pensée grecque (**M. Olphe-Galliard**) 87-91
Sinéty R. de. — Psychopathologie et Direction (**F. Cavallera**) 94-95
Tarragó J. — Magisterio espiritual ascético y místico de S. Alonso Rodriguez (**P. Dudon**) 398-399
Viller M. — Dictionnaire de Spiritualité. Fascicule IV. Ascèse. Ascétisme (suite) — Basile (S.) (**F. Cavallera**) 208-210
Lettres de M. Chaminade, fondateur de la Société de Marie et de l'Institut des Filles de Marie (**M. Viller**) 207-208

CHRONIQUE

Congrès .... 102-103 ; 409-411
Exercices de saint Ignace 317-318
Exercices Spirituels 318-320
Journées d'Etudes 407-409
Notes diverses 321
Publications récentes .... 97-102 ; 214-218 ; 411-416
Reclus et Recluses 211-213
Société d'études mariales 104-105
Soutenance de thèse 103-104
Spiritualité liturgique 416-417
Spiritualité orientale 312-313
Sur la pensée de la mort 316-317
Vie et Littérature mariales 314-316

BIBLIOGRAPHIE

I. Méthode. — Traités systématiques. — Bibliographies .... 106 ; 219 ; 322 ; 418
II. — Principes généraux de la vie spirituelle .... 106 ; 219-220 ; 322-323 ; 418-419

III. — Purification et perfectionnement de l'âme. — Vertus. — Défauts... 107; 220-221; 323-324; 419-420
IV. — Union à Dieu. — Etats mystiques et faits préternaturels............ 107-108; 221; 324; 420
V. — Moyens de sanctification. — Dévotions......................... 108; 221; 324; 420-421
VI. — Etats de Vie. — Catégories particulières d'âmes.............. 108-109; 222; 325; 421-422
VII. — Histoire. 1. Textes 109; 222; 325; 422-423
2. Documents et travaux. 110-112; 222-224; 325-328; 423-427

II. — TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Aa, 299-303.
Abnégation et charité, 118.
Active (vie), 252-288.
Activisme religieux, 307-308.
Ames (charge d'), 393 sq.
Amour de Dieu : ses degrés d'après T. Fieschi, 29-86.
Apophtegmes, 313.
Ascèse chrétienne, 17 sq., 188-189, 404-406.
Atlas hierarchicus, 243.
Automatisme psychologique, 3-29.

Bérullisme, 389.
Bibliothèque augustinienne, 214.
Blessure du cœur, 61.
Bulletin de Littérature ecclésiastique, 104.

Cénobitisme, 244, 281 sq.
Charité (Cassien), 275-276, 280.
Code de Droit Canonique, 382, 389.
Communautaires (VIes journées), 244.
Compagnie de Jésus, 99-100, 198-201.
Conformisme, 6-7, 13.
Congrégations mariales, 407-409.
Connaissance de Dieu, 82.
Conscience psychologique, 6-9.
Consultationes Zachariae et Apollonii, 132-145.
Contemplation, 194, 278-281.
Contemplation amoureuse (T. Fieschi), 75-76.
Contemplative (vie), 252-288, 307.
Corps mystique, 106, 188.
Création, 186.

Degrés de la vie spirituelle, 117.
Désir de la perfection, 128-131.
Dictionnaire de Spiritualité, 3, 10, 20, 208-10, 399, 414.
Dictionnaire de Théologie catholique, 216-218.
Directeur spirituel (selon S. Ignace), 190-191.
Directeur spirituel et vocation, 396 sq.
Direction spirituelle, 28, 94-95, 191-192.
Distractions, 9.
Divin Amour (mouvement du), 30.
Dogmes (leur valeur psychologique), 19.
Dominicaines, 100-101.

Election, 192-193.
Espérance, 186.
Etat de perfection (des Evêques), 391.
Etats de vie et perfection, 385.
Etudes franciscaines, 103.
Examen particulier, 21, 406.
Excessus mentis, 265.
Exercices de S. Ignace, 21, 23, 25, 195, 250, 263, 317 sq.

Féminisme, 215.
Foi, 187.
Formalisme, 13.

Goût de Dieu (T. Fieschi), 81.
Grâce baptismale, 187.
Guida delle Missioni, 242.

Habitudes, 7, 11, 14, 18.
Habitus, 309-311.
Hésychasme, 26, 313.
Horologe de la Passion, 301.
Humanité du Christ (T. Fieschi), 74, 194.
Humilité, 186.

Ignatienne (spiritualité), 186-197.
Imitation du Christ (*Consultationes*), 139, 193-194.
Intentions (direction des), 19.

Jansénistes (luttes anti-), 401.
Jésuites (et Fénelon), 401.

Langueur d'amour (T. Fieschi), 63 sq.
Larmes spirituelles, 56-60, 200.
Lettres spirituelles (R. de Nobili), 180-185; (L. Lallemant) 225-230.
Lexikon für Theologie und Kirche, 202, 213.
Liberté (rôle de la), 14-15.
Liquéfaction d'amour (T. Fieschi), 77.
Litanies, 10, 26.
Liturgie (valeur psychologique), 19, 195.

Manresa, 217.
Mariologie et Etudes mariales, 104, 314.
Médiocrité spirituelle et idéal chrétien (*Consultationes*), 136.
Médiocrité spirituelle, 113-132.
Mens nostra, 23.
Mentale (prière), 8.
Messalianisme, 312-313.
Monachisme occidental, 139-140.
Mystique (doctrine de B. Vernazza), 177.
Mystique grecque, 87-91.

Œuvres de B. Vernazza (mss et éditions) 160-172.
Ons Geestelijk Erf, 102-103.
Opuscules de T. Fieschi, 42-43.
Oraison (méthodes d'), 10-11, 24.
Oratio (Cassien), 264-268.
Orientale (spiritualité), 312.
Orphisme, 90.

Pauvreté (vœu), 390.
Pauvreté et renoncement (*Consultationes*), 137-138.
Pélagianisme, 313.
Pénitence, 189-190.
Perfection (obligation d'y tendre), 387-88.
Perfection sacerdotale, 231-251.
Periodica de re morali et canonica, 317.
Perpétuelle (prière), 268-269.
Prédestination, 217-218.
Prémotion, 217.
Préternaturels (phénomènes), 204.
Prière 145, 195, 215, 217, 249, 278, 304.
Prière dans les retraites, 318.
Progrès spirituel, 21, 115-116.
Psittacisme, 24, 25.
Psychopathologie, 94-95.
Pythagorisme, 90.

Reclus, 211-213.
Récollections mensuelles, 23.
Recrutement sacerdotal, 242.
Recueillement, 118-120.
Régularité, 11, 17, 19, 21.
Relâchement, 12-13.
Religieuse (vie), 231-251, 381, 389 sq.
Religion (vertu de), 186.
Renoncement, 188.
Renouvellement de l'esprit, 14.
Reprises spirituelles, 127.
Rerum omnium (Encyclique), 125.
Routine, 8-15.

Sacerdotale (sanctification), 386, 389.
Sacerdotale (vie), 231-251.
Sacré-Cœur (dévotion), 111.
Sacrements, sacramentel, 89.
Sainteté (appel à la), 124-126.
Salut des infidèles, 95-96.
« Science spirituelle » (Cassien), 258-266.
Sens spirituels, 257, 261, 271.
Service de Dieu, 238.
Sœurs des Prisons, 101.

Théologie et Spiritualité, 186.
Tiédeur, 12, 114.

Virginité et Continence (*Consultationes*) 144-146.
Vénielles (fautes), 12.
Verbe Incarné (dévotion au), 193.
Vocale (prière), 7, 24.
Vocation, 192, 235-236, 396.
Vocation (choix d'une), 404.
Vœux de religion, 244-245.
Voies (les trois), 187.

Yoghisme, 26.

III. — TABLE DES NOMS PROPRES

Abriès P., 97.
Accinelli, 148.
Achery (dom d'), 132, 305.
Acosta B., 418.
Adam (O.P.), 222, 402.
Adorno F., 159, 172.
Albert le Grand (S.), 222, 410.
Alès (A. d'), 275, 295, 325

Alexandre VI, 34.
Algazel, 112, 413.
Algermissel, 426.
Alizeri, 30, 32, 36, 38, 152.
Aliers R., 322.
Allo E.-B., 423.
Alphonse de Liguori (S.), 92-94.
Alphonse Rodriguez (S.), 398-399.
Alvarez de Paz, 8, 21.
Amado R.-R., 224.
Amelotte, 233.
Amiél, 5.
Amann E., 218.
Amoros L., 326.
Ancel, 105, 426.
Ancelet-Hustache, 101, 108
André Avellin (S.), 159.
Andreoletti, 423.
Anguinola A., 171.
Anselme de Havelberg (O. Praem.), 103.
Anspach, 423.
Antoine de Sérent, 108.
Antoine-Marie Claret (Bx), 111, 224.
Aphraate, 312.
Aquaviva Cl., 13, 23.
Aramendia J., 111, 224, 324, 420, 421.
Arbellot, 211.
Arias F., 173, 232.
Arintero J., 220, 323, 420.
Armaing (Germaine d'), 321.
Asin Palacios M., 112, 224, 413.
Assemaine, 425.
Aubron P., 105, 223, 410.
Augustin (S.), 45, 109, 187, 214-215, 325.
Azpilcueta M. de, 305.

Back A., 224.
Baker (dom), 223.
Balic Ch., 410.
Baptista Varani, 111, 327.
Barbeau H., 325.
Bardy G., 210, 222, 325.
Baron M., 23.
Baroni V., 111.
Baronius, 56.
Barreira T., 324.
Barrôs, 398.
Barthélemy de Bolsenheim, 425.
Baruzi J., 106.
Basabe E., 112, 327, 422.
Bascapè Ch., 172.
Bascour H., 422.
Basile (S.), 274 sq. 292, 313.
Bassi D., 222.
Batterel, 232.
Battilana N., 29, 37.
Baud'huin A., 328.
Baudiment L., 223.
Baudot (dom.), 98.
Baudouin, 419.
Baumann F., 223.
Bautain, 208.
Bayet A., 96.
Beaudenom, 12.
Bégouen (Cte), 300.
Bellomo A., 354, 357, 365 sq., 372.
Benoît (S.), 400-411, 422.
Benzler (Mgr), 202.
Bergeron, (dom). 414.
Bergonza C., 171.
Bergson H., 106, 411.
Bernadette (Ste), 224.
Bernadot M.-V., 105.
Bernard (S.), 45, 110, 116, 187, 323, 325, 359, 401.
Bernard (Ps.), 45-46.
Bernard Cl., 226.
Bernard R., 107, 220, 314, 315, 325, 410, 421.
Bernardin de Sienne (S.) 110, 222, 327.
Bernier Cl., 228.
Bernoville G., 99, 108.
Berrueta, 418.
Bertini G., 426.
Bertrand, 300.
Bérulle, 228, 423, 426.
Besse (dom J.), 211.
Bianconi A., 30.
Billot L., 95.
Bissen J.-M., 110.
Blanzen D., 111.
Bleienstein H., 219, 322.
Blondeel, 425.
Blondel, 411.
Bloy, 426.
Boekl L., 424.
Boero A., 151.
Boffito G., 106.
Boissieu (Ctesse H. de), 212.
Bonaventure (S.), 110, 415.
Bonnard M., 426.
Bonnefoy J.-Fr., 117.
Bonsirven J., 325.
Boone L., 322.
Borla Th., 171.
Bossuet, 223, 289 sq., 400.
Boucher, 414.
Bourdoise, 244.
Bourgoing, 231.
Bourmont (Mme de), 206,
Bouscaren, 423.
Boutard P., 226.
Boyer Ch., 209.
Brandsma, 103.
Bremond H., 8, 26, 112, 400, 413.
Bretagne (L. de), 324.
Brillant M., 314-315.
Brillet, 387, 421.
Broglie (G. de), 221.
Brou A., 111, 209.
Brouillard R., 107.
Brunet L., 221.
Bruno de J.-M., 420, 422.
Brunschvicg L., 6.
Buccanigra T., 36.
Budge W., 325.
Butler (dom C.), 272, 279, 287, 422.
Buttner H., 425.
Buzy, 414.

Calès J., 325, 417.
Calliste da Fumeriis, 170.
Calvin, 112.
Cambry (J. de), 212-213.
Candide, 414.
Cannarozi Ciro, 222.
Capéran L., 95-96.
Carreyre, 414.
Cartmell J., 108.
Cassien J., 116, 252-290.
Catherine de Gênes (Ste) 29, 34, 45, 150 sq., 351-380.
Catherine de Sienne (Ste) 100, 111, 326.
Catherine de Ricci (Ste) 426.
Cavallera F., 94-96, 98, 102, 132-146, 208-210-210, 214, 216, 299-303, 321, 411-416
Cayré F., 214, 325.
Célarié H., 109.
Celi G., 112.

Centurione A., 359.
Cervetto, 29, 41, 148.
Chaminade, 207-208.
Champion P., 225, 329 sq., 336 sq., 348 sq.
Chanson A., 410.
Chapman, 423.
Chaptal (Mgr), 244.
Charasson H., 97.
Chardon L., 327, 426.
Charles P., 221.
Charmot, 407.
Charton J., 220.
Chaussin (dom), 98.
Chautard J.-B., 422.
Chérel A., 223, 399-401.
Chevalier J., 21.
Chevrier, 224, 426.
Chiavario, 159.
Chivasso (A. da), 30.
Cibo (Cl. Innocentio), 171
Clarentius Fr., 111.
Clarenzio G., 354, 377.
Claudio de J. C., 426.
Clément d'Alexandrie, 273, 289, 422.
Clément de Rome (S.), 325.
Clément XII, 317.
Clorivière (J. P. de), 244, 402-403.
Codina A., 198, 200, 264.
Cohausz O., 419.
Colciago (de), 414.
Colin A., 325.
Combès G., 214.
Condren Ch., 426.
Congar M.-J., 107, 253, 325.
Conry J.-P., 422.
Corti G., 323.
Couneson S., 326, 424.
Creten J., 322.
Crexans R., 421.
Crisogono de J. S., 426.
Croiset J., 23.
Culhano D., 110.
Cuttaz F., 220.

Daeschler R., 209, 225.
Dagens J., 426.
Dahmen P., 180-181.
Dalbiez R., 107, 112.
Dante, 173.
Daunou, 305.
Davy M., 100, 108.
De Bruyne, 418.
Degert A., 228.
De Greeffe E., 112, 224.
Delacroix H., 4.
Delatte A., 90.
Delaye E., 209.
Deman Th., 111, 115, 326
Dennett Ch., 403.
Dempf A., 223.
Dentenner H., 111.
Denys le Chartreux, 223, 305.
Denys (Ps.-Aréop.), 34, 41, 43, 45, 312.
Dermine J., 112.
Descoqs, 411.
Desgrippes, 426.
Desmarais, 410.
Desnoyers A., 326.
Dillenschneider, 410.
Dionigi da Rossiglione, 108.
Dionisio da Piacenza, 147, 161, 162, 370.
Doëns M., 111.
Doerr O., 211.
Domenica del Paradiso, 223.
Dominguez, 426.
Doncœur, 408.
Doria T., 380.
Dorlant P., 327.
Dorothée S., 313.
Dorresteyn, 103.
Desda P., 219.
Doucet V., 326.
Drublel A., 220.
Dubos C., 112.
Dudon P., 199, 289, 398-399, 426.
Duffner L., 106.
Dufourcq A., 278.
Duhr J., 210.
Dupont des Loges (Mgr), 202.
Dupont-Ferrier G., 226, 229, 233.
Dupouy, 409.
Durand (Mgr), 407.
Dutaur J., 108
Dwelshauvers, 5, 11.

Eadmer, 424.
Ebel E., 201 sq.
Eckart, 110, 223, 422, 424.
Egenter, 425.
Egide d'Assise, 110.
Eis G., 424.
Eleusis (Myst. d'), 88.
Elisabeth de Schoenau (Ste), 422.
Elisée de la Nativité, 422.
Emmanuel, 325.
Emmerich d'Iseghem, 110.
Empédocle, 90-91.
Engelhardt V., 426.
Ephrem (S.), 312.
Erens A., 103.
Eschlimann J., 421.
Eucher S., 273.
Eusèbe de Verceil S., 244.
Evagre, 8, 223, 252, 259, 267, 285.
Evans (Sir A.), 88.
Ey H., 221, 323.
Eymieu A., 4, 9, 14, 16, 107.

Faller, 305.
Farel G., 111.
Fargues M., 108.
Fassbender M., 419.
Frederici F., 29, 32.
Félix, 112.
Fénelon, 223, 289, 327, 399-401.
Ferrero, Benigne-Consolata, 112.
Festugière (O.P.), 89, 427.
Feuling D., 419.
Fey Clara, 221.
Fidèle (O.F.Cap.), 103-111, 425.
Fieschi Limbania, 37.
Fieschi Tommasina, 28-86, 354 sq., 377.
Filljung C., 201-207.
Firmicus Maternus, 132.
Fischer, 415.
Fleck (Mgr), 202.
Fleury (abbé), 400.
Florand, 222, 327, 399-401, 426.
Fonck, 217.
Fontaine, 245.
Forot Ch., 222.
Foucart P., 89.
Foucauld Ch. de, 112.
Fourquevaux, 93.
François d'Assise (S.), 424.
François de Sales (S.), 11, 109, 111, 222.
Franck P., 423.

Gabriel Desprez (Bx), 244
Gabriel de Ste M.-M., 107, 210, 221, 327.
Gabrielli G., 327.
Gaetan du S. Nom de Marie, 222.
Gagliardi A., 159, 172.
Gamon, 412.
Gardeil A., 107, 219.
Garrigou-Lagrange R., 12, 107, 109, 217, 224, 323, 324, 420.
Gasparo da Piacenza, 147, 159, 161, 171, 370.
Gasparo da Toleto, 353.
Gatti E., 9, 422.
Gauthier M., 224.
Geerts J., 108, 388.
Geiger (Mgr), 202.
Gemelli A., 222, 424.
Gemma Galgani (Bse), 112.
Génevois (O.P.), 105, 409 410.
Gennade, 252.
Germano, 112.
Gerolamo da Genova, 355, 365, 380.
Gerson, 111, 304, 425.
Gertrude (Ste), 326, 424.
Getino (L.), 223.
Ghellinck (J. de), 414.
Gilbert de Hoylandia, 45.
Gilbrun P., 97.
Gilles de Rome, 326.
Gillet (O.P.), 309.
Gilson E., 110.
Ginhac P., 22.
Giovanna Maria, 171.
Giovo A., 351, 356, 363, 366, 368 sq.
Giscardi G., 29.
Giustiniani, 380.
Gleumes H., 223, 326.
Glorieux P., 305, 321, 323, 326.
Goblot, 3.
Godefroy P., 111, 426.
Gohler A., 112.
Gonzalez de Camara, 200.
Gorce Dr. Denys, 98, 322, 417.
Goodier A., 419.
Gougaud (dom L.), 110, 209, 211.
Grabmann M., 224.
Grandmaison (L. de), 7, 28, 100, 101, 109, 327, 353.
Gratien, 424.
Grégoire de Naziauze (S.) 274.
Grégoire de Nysse (S.), 274.
Grégoire de Saint-Joseph, 109.
Grégoire le Grand (S.), 116.
Greiner M., 425.
Grignion de Montfort Bx), 314.
Groot Gérard, 223.
Grundmann H., 424.
Guérin P., 5 sq., 19 sq.
Guernica J. (de), 420.
Guibert (J. de), 12, 20, 87, 101, 113-132, 198-207, 209, 231-251, 381-397, 416-417.
Guillaume d'Auvergne, 110, 304-306.
Guillaume de S. Amour, 382.
Guillaume P., 323.
Guilloré, 8.
Guitton G., 111.
Guldner, 202.
Guyon (Mme), 400.

Habets J., 212.
Hadewich, 424.
Hardouin de Péréfixe, 351.
Harscouet (Mgr), 108.
Hausherr I., 110, 210, 252, 264, 274, 297, 312-3.
Hayneufve J., 230.
Heerinckx, 108, 111, 210, 322, 327, 414, 418.
Heintjes J., 423.
Hendrickson T., 421.
Henrion F., 325.
Henry P., 427.
Herintke F., 110.
Herman E., 108, 221.
Hermant F., 327.
Hertling L. (von), 380, 414, 426.
Heurtebize, 414.
Hocht J. M., 224.
Hoffmann, 427.
Holzhauser, 244.
Horten M., 224.
Hourcade, 104.
Hubatzek A., 108.
Huby J., 220, 416.
Huby V., 329 sq., 349.
Hudleston R., 423.
Hügel (von), 31, 172, 352-379.
Hugueny (O.P.), 325, 416.
Hugues de Saint-Victor, 45.
Huijben (dom), 106, 111.
Humbert de Romans, 110.
Humeau G., 109.
Husserl, 5.
Hyman T., 103.

Ignace (S.), 25, 118, 127, 196-197, 199, 223, 327, 334, 404 sq.
Irénée (S.), 274 sq., 294-298, 312.
Isidore (S.), 423.

Jacques de Voragine (Bx), 37.
Jaegen H., 327.
Janet P., 5.
Jamet A., 422.
Jamin R., 210.
Jans Ant., 224.
Jean de la Croix (S.), 100, 111, 118, 335, 345, 390, 426.
Jean Eudes (S.), 109.
Jean-Marie de l'E.-J., 422.
Jeanne de Chantal (Ste), 11.
Jeningen P., 223.
Jérôme (S.), 98, 116, 140.
Jérôme Gratien de la M. de D., 109, 222, 223, 327.
Joël K., 90.
Johanns P., 224.
Joannes Evangelista van's Hertogenbosch, 111.
Jolivet R., 214.
Jombart E., 209.
Joret F., 220.
Journet, 105.
Jugie, 218.
Jumel A., 305.
Jüngens, 424.
Jürgensmeier F., 106.

Kasteneer L., 318.
Kazenzadeh-Iranschahr H., 112.

Kelly T., 224.
Kieslen, 426.
Kilwardby R., 419.
Klaiber L., 110.
Kleiser A., 228.
Klibansky R., 422.
Koenig H., 110.
Kors J., 103.
Kother F., 420.
Kreh R., 423.
Kretchmer, 404.
Kunel J., 220.
Küven K., 421.

La Barre (L. de), 132.
La Bruyère, 334.
Lagache D., 324.
Lagrange, 89, 315.
Laignel-Lavastine, 9.
Lajeunie F. (O. P.), 328, 410.
Lallemant L., 21, 225-230, 329-350.
Lallinger A., 220.
Lamoureux (Mlle de), 207.
Langlois M., 327.
La Torre (P. de), 199.
Landi Pietra C., 171.
Lanversin (de), 115.
La Taille (M. de), 176.
Lator E., 224.
Lauenroth C., 426.
Laufer F., 219, 322.
Laurençot, 201, 204-5.
Laurent de la Résurrection, 109.
Le Bail, 414.
Lebreton J., 102, 210, 295.
Leclercq (dom H.), 140.
Leclercq J., 324.
Lefèvre (dom), 209.
Le Gaudier A., 106, 187.
Lekeux M., 231, 322.
Lemaître G., 237.
Lemonnyer A., 111, 384.
Legrand A., 209, 220, 324, 420.
Lemay H., 418.
Lempereur J., 226.
Lenghart M., 423.
Léon d'Assise, 422.
Léonard P., 171.
Leroy, 411.
Lestra A., 224.
Letousey A., 416.
Levasti, 14. 414, 415.
Levati L., 422.
Levesque E., 327, 412.
Licari (Mgr), 221.
Ligier P., 206.
Lindquist S., 420.
Lindworsky J., 323, 404-406.
Lingenheim J., 110, 304-306.
Lope de Vega, 327.
Lot-Borodine (Mme), 253, 325.
Lottin (dom), 384.
Lotz J. B., 221, 324, 421.
Louis Lanier (Bx), 245.
Lourquin G., 112.
Louvain (Jean de), 223.
Lumini L., 107.

Mac Nab V, 423.
Madaule J., 316-317.
Madeleine de St-Joseph, 102.
Madeleine-Sophie Barat (Ste), 111.
Mageean R., 419.
Maes G., 224
Mager A., 219.
Mahler (dom), 414.
Maineri, 32, 33.
Maintenon (Mme de), 401.
Mak J., 326.
Malendres, 426.
Malbois E., 236.
Malègue J., 315.
Malevez L., 323.
Malvicino, 171.
Manno, 358.
Marabotto, 30, 31, 33, 354 sq., 362, 364, 469, 373, 376 sq.
Maréchal J., 24, 27.
Marguerite d'Arbouze, 109.
Marguerite-Marie (Ste), 111.
Marie de Jésus (Deluil-Martiny), 224.
Marie de l'Incarnation, 423.
Marie du St-Sacrement, 109.
Marinez Gomez J., 220.
Maritain J., 219.
Marnat, 226.
Martin Ch., 222.
Martin Cl., 423.
Martinetti P., 110.
Marturana M., 327.
Massoulié A., 109, 222, 399-401.
Masure E., 384, 392, 421.
Mathieu E., 211.
Mathieu (Mgr), 99.
Maude, 427.
Maumigny (de), 331, 343.
Mauss MM., 323.
Maxime (S.), 423.
Mazzone G., 30.
Mc Garry W., 107.
Mellet M., 110, 410.
Mélquin, 233.
Ménager (dom A.). 252, 254, 260, 269, 273.
Mennessier I., 322, 418.
Menzies L., 353.
Mercier (Card.), 245
Mersch E., 220.
Meersmann G., 425.
Messina G., 224.
Meulenmeester M., 91-94.
Meyer, 202.
Miller (dom A.), 416.
Miller J., 421.
Misserey E., 111.
Mitsche, 225.
Molien, 414.
Mollard G., 419.
Mombaer J., 11, 111, 304, 425.
Monier-Vinard H., 402-403.
Monnoyeur, 425.
Montier E., 324.
Morice H., 220, 221.
Morin (dom G.), 132, 305.
Morineau, 105, 314-315, 410, 411.
Morro G., 148.
Mourey F., 222.
Moustier (du), 423.
Mugler E., 427.
Mugnier F., 316-317, 324.
Muller M., 219, 425.
Mura E., 106, 419.
Mutio N. D., 35, 38.
Muyldermans J., 223, 418, 423.
Muzio, 29, 36.

Natale B., 37.

Naumann L., 422.
Nègre P., 219 322.
Negrone D., 170.
Nelis H., 424.
Nepveu F., 109.
Neubert, 410.
Neumann Th., 112.
Newman, 99.
Nicolas de Cuse, 305.
Nieto A., 418.
Nietszche F., 88, 111.
Noailles, 401.
Nobili (R. de), 180-185.
Nonell, 398.
Norbert S., 103.

O'Brien J., 219.
O'Connor W. R., 419.
Olier, 327, 412-413.
Olivi J. P., 326.
Olivieri, 358.
Olphe-Galliard M., 3-28, 87-91, 97-98, 105, 114, 208, 215, 252-290; 306-318; 399-402, 404-406, 409-411.
Olschki, 424.
Oltmanns, 424.
Oppenheim P., 421.
Orchard W., 220.
Origène, 259, 267, 274.
Origène (Ps.), 45, 56, 259, 262.
Orlandis R., 108, 221, 324, 421.
Osuna (Fr. d'), 103-104, 111, 425.

Pablo de Leon, 223.
Pacetti D., 327.
Pakhôme S., 244.
Pallu Fr., 223.
Pantelakis E., 426.
Paolo da Savona, 33, 361, 366 sq.
Paré L., 220.
Parmentier, 425.
Parocchi (Card.), 204, 205.
Parpera, 32, 33, 151, 173, 366, 370 sq.
Pascal, 3-6, 426 sq.
Paschini P., 30.
Passerini, 384.
Paul de la Croix, 222.
Paulino del S S. 223, 327.
Paulot (Mgr), 224.
Pélage, 116.
Pelster F., 110.
Pelt (Mgr J. B.), 201-207.
Paluzzi C., 327.
Perardy G., 420.
Perroy H., 221.
Petau D., 233.
Peteghem (G. van), 328.
Petschenig, 252, 253.
Petitot H., 219.
Pfleger L., 223.
Picard (Mgr), 328.
Pichery (dom E.), 252, 253, 254, 257, 269.
Pie XI, 125.
Pieper J., 323, 419.
Pierdoit (dom), 411.
Pieron H., 4.
Pierre de Blois, 45.
Pierre Favre (Bx), 111.
Piesch H., 424.
Pietra Alberto, 171.
Pin (Ellies du), 305.
Pinard de Laboulaye, 20.
Pinault J., 222.
Piovana C., 171.
Planzer D., 425.
Platon, 89.
Plotin, 89, 110, 427.
Pollet V., 324.
Polman P., 103.
Pontet M., 215-216.
Portillo (del), 425.
Possevin, 173.
Pottier A., 227, 329-350.
Pourrat P., 209.
Presse A., 422.
Pribilla M., 220.
Prims F., 212.
Probst J., 326.
Puniet (dom P.), 414, 417.

Rabeau G., 221, 323.
Rademacher A., 306-308, 419.
Rahner H., 223, 327, 420.
Rahner K., 257, 263.
Ranwez E., 107, 220, 323, 420.
Rasi F., 224, 327, 423.
Raymond Lull (Bx), 326, 424.
Reatz A., 132, 140.
Reetz B., 220.
Régamey P., 420.
Remi, 322.
Reurs, 425.
Reussens E., 212.
Reypens R., 223.
Richard de Saint-Victor, 45, 423.
Rigoleuc, 22, 225, 329-350.
Rimaud J., 323.
Riondel H., 220.
Ripaut Archange, 111, 426.
Rivière P., 300.
Rolle (Richard), 422.
Romeissen M., 426.
Robilliard J., 222.
Rodriguez, 21, 116.
Rosa E., 219.
Rosi, 38.
Roton (dom P. de), 4, 18, 309-311.
Roure L., 217.
Rouzil L., 107.
Rubéric S., 231.
Rubio J., 326.
Rücker A, 423.
Ruiz S., 223.
Ryelandt I., 220.

Saeyeys, 231.
Saint-Sylvestre (monastère de), 32.
Sainte-Beuve, 260, 287.
Salet G., 421.
Salicetus N., 223.
Salita Nueva del Monte (monastère), 41.
Salles A., 252, 256, 258.
Sallua (Mgr), 201, 205-206.
Salvini A., 224.
Sander R., 419.
Santa Maria delle Grazia (monastère), 32, 35, 150-151.
Santa Maria di Castello (monastère), 35, 37.
Santa Maria in Passione (monastère), 37.
Santi Filippo e Giacomo (monastère), 35, 37.
Saroug (Jacques de), 312.
Saudreau A., 107, 117, 209.
Sauter, 200.
Sbarretti (Card.), 203.
Schellinck A., 224.
Schepens, 426.

Schiaffino A., 29, 32, 33, 380
Schilgen H., 108, 318.
Schmidt K., 324, 419.
Schmitz (dom), 414, 422.
Schneider C., 224.
Schoegen (Dr. M.), 103.
Schœmann, 424.
Scholtens H., 327.
Schuhl P.-M., 87-91.
Schulze-Maizier F., 111.
Schumacher H., 423.
Schwartz R., 223.
Scot Duns, 218, 310, 425.
Seeberg E., 110.
Segond J., 25.
Sellier N., 305.
Semeria G., 147-148.
Sempé L., 111.
Séraphin de Crémone, 171.
Sermat L., 211.
Sertillanges A., 219.
Simonin H.-D., 110, 217, 218, 219.
Sinéty (R. de), 94-95.
Sitwell (dom F.-G.), 423.
Sixte V, 318.
Skutella M., 110.
Socche B., 421.
Sodar (dom B.), 109.
Soiron T., 107.
Sopranis R., 28, 32, 33, 38, 39, 147, 364, 373 sq.
Spaicr A., 323.
Spiess L., 424.
Sponer M., 326.
Staehlin, 422.
Stokums W., 222.
Strata B., 373-379.
Stricker U., 374.
Suarez, 384.
Surin, 22, 336.
Suso H., 111, 228, 425.
Sutton Th., 110.

Tacchi-Venturi, 198-199.
Tanquerey, 19.
Tarragó J., 324, 398-399.
Tauler, 325, 422.
Testi, 210.
Théodore Studite (S.), 318
Thérèse (Ste), 399, 426.
Thérèse de l'Enfant-Jésus (Ste), 112, 224, 405.
Thermes J., 216.
Théry G., 46, 120, 325.
Thibon G., 112.
Thomas (S.), 187, 310, 326, 384 sq., 422.
Thomas A., 107.
Thomas Gallus, 110.
Thomas Villeneuve Gerster de Zeil, 108.
Thône P., 221.
Thurston, 209.
Tissington Tatlow, 224.
Tissot, 406.
Tournier F., 264.
Truc G., 223.

Ubertin de Casale, 110, 425.
Ubillo G., 421.
Umile da Genova, 29-46, 147-179, 351-380.

Valensin Al., 186-187, 210.
Valenti J. J., 424.
Valette F., 419.
Valeriano da Finale, 351, 361.
Valla A., 224.
Vallaro S-, 420.
Van der Bossche, 109, 424.
Van der Heeren, 417.
Van Mierlo, 414.
Van Neylen W., 222.
Van Roy (dom), 103.
Vansteenberghe, 209, 425.
Varillon F., 319-320, 420.
Vernay, 10, 209,
Vernazza B., 30, 45 sq., 147-179, 354-374.
Vernazza Ettore, 30, 148, 354-377.
Vernet F., 11, 210, 298, 414.
Verriėle A., 275.
Verschueren L., 103.
Vesco de Kereven, 221.
Vialle L., 420.
Vicho A., 183.
Viller M., 27, 92-94, 102-103, 207-208, 211-213, 252, 259, 262, 264, 306-308, 402-403, 418.
Vivès J., 418.
Voelker W., 262.
Voltré Th. da, 148, 151.
Vonier A., 106.

Walterscheid J., 223.
Waschmann A., 418.
Watrigant H., 112. 264, 327.
Weinrich, 427.
Wernz-Vidal, 388,
Wermald F., 422.
Wessel Gansfort J., 11.
Wierszoswski H., 424.
Willburger A., 421,
Willwoll, 209.
Wilmart A., 421, 424, 426.
Wolfskel, 111.
Wolfson H. A., 323.
Wolters Th., 103.

Yver C., 215.

Zameza J., 327.
Zimmermann, 108.
Zeiller J. 110.
Zippel W., 424.